This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
AH 5A93 B

Relig.

145.7 Hardy

LIBRARY

OF THE

DIVINITY SCHOOL.

Rec'd

10 May, 1892.

Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

I.

Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken.

Münster i. W. 1890.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Der

Buddhismus

nach

älteren Pâli-Werken

dargestellt

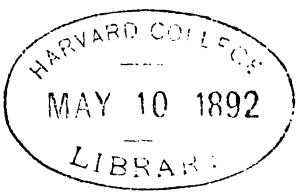
von

Dr. Edmund Hardy,
ao. Professor an der Universität Freiburg i. B.

Nebst einer Karte „Das heilige Land des Buddhismus".

Münster i. W. 1890.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.



Divinity School

Vorwort.

Die vorliegende Darstellung des Buddhismus verfolgt einen doppelten Zweck. Sie will alle diejenigen wissenschaftlich Gebildeten, welche sich für religionsgeschichtliche Studien interessiren, über einen wichtigen Abschnitt aus der nichtchristlichen Religionsgeschichte belehren und jenen Studirenden, welche sich eingehender mit der Sache zu befassen wünschen, die Mittel und Wege dazu zeigen. Um nach beiden Seiten gerecht zu werden, hat die formelle Behandlung sich Forderungen fügen müssen, deren Berechtigung man dem Verfasser mit Recht bestreiten könnte, wenn derselbe bloß auf die Erreichung des einen oder des andern Zweckes sein Augenmerk gerichtet hätte. In dem einen Falle hätte die lehrbuchmäßige Form mehr zur Geltung kommen und im andern die Wiedergabe vieler Ausdrücke und einzelner Stellen im Originale, auch vieles in den Anmerkungen, Litteraturnachweisen u. dgl. unterbleiben müssen.

Über die von ihm beliebte Begrenzung seines Stoffes hat sich der Verfasser in der Einleitung ausgesprochen. Mit ihr aber war von selbst die durchgängige Verwendung der Pâli-Formen (vom sechsten Kapitel abgesehen) gegeben. Nur ausnahmsweise hat die Sanskrit-Form neben der entsprechenden Pâli-Form Aufnahme im Texte gefunden. Eine wohl manchen willkommene Ergänzung bietet in dieser Hinsicht Anhang III, sowie das Namenregister am Schlusse des Buches.

In der Einleitung hat der Verfasser den Versuch gemacht, mit Hilfe buddhistischer Quellen indische Culturbilder aus dem sechsten Jahrh. v. Chr. zu entwerfen. Dieses Verfahren, Schilderungen um zwei oder sogar drei Jahrhunderte vor die Zeit ih-

rer Entstehung oder redactionellen Gestaltung zurückzuverlegen und als mit den Ereignissen, die sie zum Gegenstand haben, gleichzeitige zu behandeln, bedarf für den mit indischen Verhältnissen Vertrauten keiner besonderen Rechtfertigung und hat eigentlich nur für denjenigen etwas Befremdendes, welcher die Entstehungsweise jener Litteraturwerke sich nicht gegenwärtig hält. Wenn nun auch immerhin, was nicht in Abrede gestellt werden soll, der Entwurf an einer gewissen Einseitigkeit leidet, so wird doch schwerlich diesem Übelstand jemals abgeholfen werden, da, einige ältere Upanishaden abgerechnet, welche übrigens zur Beleuchtung der Culturzustände nur einen geringen Beitrag liefern, die brahmanische Litteratur hier eine auffallende Lücke aufweist, die nur durch die älteren buddhistischen (und vielleicht auch durch die jainistischen) Texte ausgefüllt wird.

Freiburg i. B., den 24. März 1890.

Der Verfasser.

Inhalts-Übersicht.

Erstes Kapitel.

Einleitung. S. 1—25.

I. Zur Orientirung 1–7: Namen 1. — Was ist der Buddhismus? 2. — Die südliche und die nördliche Tradition 2. — Wie es sich mit dem numerischen Übergewicht des Buddhismus über das Christentum verhält 3. — Die litterarischen Quellen der Pâli-Tradition; ihre mündliche Vererbung; ihr Alter; ihre Verfasser 4. — Die Commentare; Buddhaghosa 6.

II. Die Culturzustände im nördlichen Indien zu Buddhas Zeit 7—15: Das Mittelland 7. — Leben und Treiben 8. — Das Sectenwesen 9. — Buddhas Neuerung, worin sie nicht bestand 11. — und worin sie bestand 13.

III. Das religiöse Denken 15—25: Alte und neue Formen 15. — Abergläubiges 16. — Die volkstümlichen göttlichen Wesen 18. — Brahmâ und brâhman-âtman; die Upanishaden 19. — Weitere speculative Versuche 23.

Zweites Kapitel.

Gotama Buddhas Leben. 25—46.

Vorbemerkungen 25. — Heimat und Familie; Ort und Zeit der Geburt 26. — Die „Herabkunft des Erhabenen" 27. — Jugend und Verlassen des Hauses 27. — Ringen und Streben; die Sambodhi 28. — Unmittelbar darauf folgende Ereignisse 30. — Predigt zu Benares; Bekehrungen 33. — Aussendung der sechzig Bekehrten; Bekehrung der tausend Jaṭilas; Aufenthalt zu Râjagaha; Sâriputta und Moggallâna; Murren des Volkes 35. — Buddhas Wanderzüge; Jünger und Gönner; Devadattas Feindseligkeiten 38. — Buddhas letzte Reise 40. — Subhaddas Bekehrung; Buddhas letzte Reden; sein Tod; Leichenfeierlichkeiten; Verbrennung und Verteilung der Überreste 43. — Buddhas Todesjahr 47.

Drittes Kapitel.

Die Lehren des älteren Buddhismus. 48—71.

Charakter der Lehrschriften 48. — Tendenz der Lehre; ihr Inhalt 49. — Die leiblich-geistige Natur des Menschen; keine bleibende Seele 51. — Das Nichtwissen, die That und das Bewußtsein 53. — Das Wissen, die Freiheit und das Erlöschen des Bewußtseins; Nirvâṇa 56. — Der achtgliederige Weg und die Stufen der Vollkommenheit 58. — Die Gemütsstimmung der Heilsbeflissenen 62. — Die Sünde 64. — Pflichtenlehre; Liebe zu allen Wesen; Rechtschaffenheit und Weisheit; das Sichversenken und die daran geknüpften Gaben 65.

Viertes Kapitel.

Buddhaṣ Orden. 71—88.

Der Orden und das Ordensrecht 71. — Die Aufnahme in den Orden 72. Besitzlosigkeit; die Ordenskleidung; die rechtliche Stellung der Ordensglieder nach außen 75. — Kein bindendes Gelübde 77. — Cultushandlungen 78. — Eintracht unter den Mönchen; ihr tägliches Leben 80. — Der Nonnenorden 81. Die Verehrer und Verehrerinnen als Almosenspender; ihr Verhältnis zum Orden und ihre Pflichten 83. — Keine Hierarchie; Streitigkeiten im Orden 86.

Fünftes Kapitel.

Buddhismus und Jainismus. 89—102.

Stand der Frage 89. — Die canonischen Schriften der Jainas 90. — Lebensverhältnisse des Stifters der Secte; Analogien zu Buddhas Leben 91. — Lehren; Parallelen mit den buddhistischen und Abweichungen von denselben; Anspielungen in den beiderseitigen Schriften 94. — Der Orden 100. — Spaltungen innerhalb der Secte 101.

Sechstes Kapitel.

Ein Schirmherr des Buddhismus im 3. Jahrh. v. Chr. 102—110.

Alexanders d. Gr. Zug nach Indien und seine Folgen 102. — Menander 103. — Aśoka; seine Inschriften 104. — Bekehrung desselben zum Buddhismus; Edicte; Toleranz 105. — Aussendung von Missionären 108. — Aśoka und Constantin d. Gr. 108.

Siebentes Kapitel.

Buddhismus und Christentum. 110—142.

I. Die Pâli-Piṭakas und das Neue Testament 110—121: Angeblich Buddhistisches im Christentum 110. — Der vorchristliche Verkehr der Inder mit den Juden 111. — Anklänge einiger Stellen im Tipiṭaka an biblische 116.

II. Buddha und Christus; ihre Person, Lehre und Stiftung 121—135: Buddha und die Buddhas; Christus, der einzige Erlöser 121. — Menschwerdung, Empfängnis ohne menschliche Vaterschaft; Asitas und Simeons Weissagung; die Versuchung bei Buddha und Christus 122. — Das öffentliche Leben beider 123. — Wunder und Weissagungen 125. — Christi und Buddhas Ende 127. — Lehrunterschiede (Gott, Seele, Sünde, Erlösung, Endzustand) 128. — Wesen der Sittlichkeit 130. — Sittliches Streben; Auffassung vom Eheleben; Stimmung des Christen und Buddhisten 131. — Christi Kirche und Buddhas Orden; die Beicht 133.

III. Der Fortschritt durch den Buddhismus und durch das Christentum 135—142: Die durch das Christentum herbeigeführten gesellschaftlichen Reformen in der römischen Periode; Einfluß des Christentums auf Volksbildung, Kunst und Wissenschaft in dieser Zeit 135. — Milderung der Sitten, Verbreitung edler Gesinnung und Lebensauffassung durch den Buddhismus; keine nennenswerten Versuche, die sociale Stellung der Frau zu verbessern 138. — Volksbildung gefördert, Wissenschaft vernachlässigt und Kunst zu Klosterzwecken gepflegt durch den Buddhismus 140.

Anmerkungen 143—157.

Anhang I (Statistik des Buddhismus) 158.

„ II (Verzeichnis der Schriften der Pâli-Tradition) 159.

„ III (Buddhistische Termini) 160.

„ IV (Litteraturübersicht) 163.

Namenregister 166.

Die Transscription betreffend, so entspricht dieselbe der üblichen (z. B. in O. Frankfurter, Handbook of Pâli, wo nur die Vocallänge anders bezeichnet ist), und die Aussprache betreffend, so ist zu beachten, daß c wie tsch, j wie dsch, ñ wie das spanische ñ v wie das deutsche w (ṣ in Sanskritwörtern wie ein etwas weiter vorn im Munde gebildetes sch) ausgesprochen werden, während t und ṭ u. s. w. in der Aussprache nicht zu unterscheiden sind.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

I.

Zur Orientirung.

1. Der Buddhismus führt seinen Namen von Buddha, und Buddha bedeutet der „Erwachte“ oder der „Erleuchtete“ und ist die ehrende Bezeichnung für einen indischen Weisen (muni) und Asceten (samaṇa), dessen Leben und Wirken in die zweite Hälfte des sechsten und in die erste des fünften vorchristlichen Jahrhunderts fällt.

Die Anhänger dieses schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung weit über die Grenzen seines Vaterlandes berühmten Mannes benannten jedoch weder sich noch die von ihnen befolgte Lehre mit einem von „Buddha“ abgeleiteten Namen. Sie hießen vielmehr im Munde des Volkes ursprünglich „Asceten, die dem Sakyasohne anhangen“ (Sakyaputtiyasamaṇas), indem das adelige Geschlecht der Sakyas es war, welchem ihr Meister entstammte, oder, je nachdem sie in einer näheren oder entfernteren Beziehung zu der von ihm gestifteten Genossenschaft (saṅgha) standen, „Bettler“ (bhikkhus) oder „Verehrer“ (upâsakas). Für die Lehren, zu denen die Buddhajünger sich bekannten, gab es von Anfang an einen Namen, der sowohl das „Gesetz“ als seine Erfüllung, die „Tugend“ bedeuten kann. Man nannte sie insgesamt dhamma und stellte ihnen vielfach unter dem Namen vinaya, d. i. Ordnung oder Disciplin, die Lebensregeln zur Seite, welche für die ordentlichen Mitglieder jener Bettlergemeinde Gültigkeit besaßen. Der Ausdruck bauddha oder Buddhist hingegen gehört, wie es scheint, ausschließlich der Redeweise der

Gegner an und ist überhaupt späteren Ursprungs, und davon wieder ist das unserm „Buddhismus“ entsprechende bauddhamata gebildet.

2. Es läßt sich nicht mit drei Worten sagen, was der Buddhismus ist, und es empfiehlt sich sogar, damit wir seine Eigenart besser kennen lernen, vorerst an keinen der uns geläufigen Begriffe zu denken. Nur seine Geschichte allein kann uns lehren, was er ist, und zwar streng genommen auch diese nur, wenn wir sie in ihrem ganzen Verlaufe betrachten. Alsdann aber wird es sich uns auch zeigen, daß unter dem, was wir Buddhismus nennen, höchst verschiedenartige Denk- und Lebensrichtungen begriffen werden.

Daran gleich eingangs dieser Darstellung zu erinnern, wird nicht überflüssig sein, weil viele den Buddhismus als eine Religion ansehen, die wenigstens in ihren Grundanschauungen immer und überall eine gewisse Gleichförmigkeit bewahrt habe. Allein vergebens suchen wir nach dem Lehrpunkt, der sämtliche Buddhagläubige von ehedem und jetzt mit einander verbindet. Sogar jene Lehre, mit der, wie man meinen soll, der Buddhismus steht und fällt, die Lehre vom Leiden und von der Erlösung, ist da und
1 dort in ihr Gegenteil verkehrt worden. Doch nicht bloß erst in späterer Zeit, sondern schon von Anfang an fehlte dem Buddhismus sowohl die äußere als die innere Einheit, und so haben denn auch die Spaltungen, welche im Laufe der Jahrhunderte hervorgetreten sind, nur dazu beigetragen, die längst vorhandenen Risse und Spalten mehr offenkundig zu machen.

3. Von einem nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmenden Zeitpunkt an, jedenfalls aber nicht lange nach Christi Geburt, hatte sich die Überlieferung im Norden bereits ein von der südlichen abgesondertes Bett gegraben. Zwei verschiedene Schriftmassen von canonischer Geltung, die eine, in der den indischen Volksdialekten (Prâkrit) nahestehenden Pâlisprache, auf Ceylon und die andere, in der Gelehrtensprache des jüngeren Sanskrit, in Nepal (Nordindien) ziemlich gleichzeitig (in den zwanziger Jahren) entdeckt, bilden hüben und drüben die Grund-
2 lage. Auf der einen (wir wollen sie kurzweg die „Pâli-Tradition“ nennen) erhebt sich das Religionswesen, welches als Buddhismus in Ceylon, Burma, Pegu und Siam und auf der andern (wir wollen sie die „Sanskrit-Tradition“ nennen) jenes, wel-

ches als Buddhismus in Nepal, Tibet (Tartarei und Mongolei), China (Korea), Japan, Annam, Kambodja, Java und Sumatra bezeichnet wird. Es handelt sich dabei aber nicht etwa um nebensächliche Abweichungen, sondern um einen durchgreifenden Gegensatz zwischen der einen und der anderen Tradition und wenigstens zum Teil um einen solchen zwischen den einzelnen Gliedern derselben.

Der Darsteller des Buddhismus sieht sich daher von vornherein vor die Frage gestellt, welchem der beiden Ströme der Überlieferung er zu folgen gedenke.

Unsere Darstellung giebt der südlichen, also der Pâli-Tradition, den Vorzug, weil es sich bei genauerer Betrachtung herausstellt, daß ihre Spuren uns mit größerer Sicherheit, als dies bei der nördlichen Tradition der Fall ist, dorthin führen, wo zuerst jene Gedanken ausgedacht wurden, die sich als „Gründung des Reiches der Rechtschaffenheit" (dhammacakkappavattana) ausgaben.

4. Behält man also den Umstand im Auge, daß der Buddhismus nicht einmal in seiner Grundlage einheitlich ist, indem die eine Hälfte Schriften in heiligem Ansehen hält, welche der andern unbekannt sind und umgekehrt, so wird es auch nicht länger erlaubt sein, das numerische Übergewicht des Buddhismus über das Christentum auf die Weise zu begründen, daß man seine Bekenner in den verschiedenen Ländern einfach zusammenzählt, ohne auf die höchst wichtige Scheidung in nördlichen und südlichen Buddhismus zu achten. Diese Scheidung hat denn doch eine ganz andere Bedeutung als die der Christen in römisch-katholische, griechisch-katholische, protestantische u. s. w. Mit der Religionsstatistik hat es zwar auch anderwärts seine besondere Bewandtnis, zumal aber erst dort, wo es in Hinsicht auf die Religionsgemeinschaft weit weniger genau genommen wird wie bei uns. Wenn man nun gar dem Buddhismus ohne weiteres alle die Millionen im Reiche der Mitte aufrechnet, so dürfte jeder Chinese über dieses Rechenverfahren ebenso lächeln, wie ein Deutscher, wenn es einem Chinesen beifallen würde, die Einwohnerzahl Deutschlands in der Art zu berechnen, daß er zu den Preußen, den Baiern u. s. w. noch obendrein die Deutschen hinzuzählte. Denn in China haben auch die Confucianisten und Taoisten ein ebenso gutes Recht, gezählt zu wer-

den, wie die Buddhisten. Sie kommen indes zu kurz, wenn unsere Statistiker den Buddhisten allein die Gesamtzahl aller Chinesen zuteilen. Oder es wird eben ein und derselbe Chinese zweimal oder dreimal gezählt, was sachlich so ziemlich auf dasselbe hinausläuft, wie wenn man sagt, in China sei jeder was ihr wollt. Übrigens widerstreitet es schon der Organisation des Buddhismus als einer Genossenschaft von Bettlern männlichen und weiblichen Geschlechts, die großen Scharen derer, die in dem ziemlich losen Verhältnis von Verehrern und Verehrerinnen zur Genossenschaft stehen, gleich den Laien in der christlichen Kirche, als Angehörige der buddhistischen Religionsfamilie zu behandeln. Wer mithin den Buddhismus auch nur eines einzigen Landes, in welchem er zur Stunde noch heimisch ist, für eine geschlossene Gemeinde hält, deren Mitgliedschaft jedem Einzelnen klar und deutlich zum Bewußtsein komme, der täuscht sich und andere über den wahren und wirklichen Sachverhalt, wie wir ihn aus den canonischen Schriften des Buddhismus kennen und durch neuere Berichterstatter bestätigt finden (s. Anhang I.).

Für unsere Zwecke übrigens sind statistische Angaben völlig ohne Belang. Auch schenken wir dem Buddhismus unsere Teilnahme weit mehr mit Rücksicht auf seine Vergangenheit als auf seine gegenwärtige Lage; und wenn in unsern Tagen Versuche gemacht werden, ihm in christlichen Ländern Eingang zu verschaffen, so greifen auch diese Versuche auf seine ältere und älteste Gestalt zurück. So legt es sowohl der Gegenstand, auf den wir unser Augenmerk richten, als auch eine gewisse zeitgenössige Liebhaberei, die darin besteht, den Buddhismus als Pfropfreis zur religiösen Lebensverjüngung im Abendlande zu empfehlen, uns nahe, das früheste Stadium desselben, welches wir überhaupt kennen, an der Hand der Quellen zu beleuchten.

5. Der gemeinsame Name für die litterarischen Quellen der Pâli-Tradition des Buddhismus ist Tipiṭaka d. i. Dreikorb. Sie zerfallen nämlich nach der gewöhnlichen Einteilung in drei Körbe oder Schriftmassen, deren erste, das Vinaya-piṭaka, die Ordensregeln, deren zweite und dritte, das Sutta-piṭaka und und das Abhidhamma-piṭaka, die Lehren des Buddhismus enthalten. Einer glaubwürdigen Überlieferung zufolge, die sich in ceylonesischen Chroniken aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. findet, ist der gesamte Canon bis ins erste Jahrhundert vor unserer Zeit-

rechnung mündlich überliefert und erst damals unter dem ceylonesischen König Vaṭṭagâmini (88—76 v. Chr.) aufgezeichnet worden. Das scheinbar Ungeuerliche der Vererbung einer umfangreichen Litteratur auf dem Wege des mündlichen Unterrichtes verliert sich, wenn man bedenkt, daß zu jenen Zeiten wie auch vorher und nachher in Indien für die Schulung des Gedächtnisses in fast übertriebener Weise Vorsorge getroffen war. Auch wird die Verteilung der einzelnen Stücke des Canons auf verschiedene 5
Schulen oder Interessentenkreise die mündliche Aufbewahrung des ganzen Canons wesentlich erleichtert haben. Nicht zu verwun- 6
dern aber ist es bei der tiefeingewurzelten Abneigung der Inder gegen den Gebrauch der Schrift zum Zweck der Überlieferung von religiösem Wissen, daß man auch lange, nachdem die Schrift zu profanen Zwecken in Gebrauch gekommen war, sich nicht entschließen konnte, sie in den Dienst der religiösen Lehrüberlieferung zu stellen. Daraus erklärt sich u. a. das Schweigen unserer heiligen Pâli-Texte in Hinsicht auf alle Dinge, die mit der Handhabung der Schreibekunst durch die Mitglieder der buddhistischen Mönchsgemeinden von selbst gegeben sind, und deren Erwähnung man berechtigt wäre da zu erwarten, wo unsere Texte sonst nicht müde werden, jeden, auch den unbedeutendsten Gegenstand aufzuführen, der einen Teil der Ausstattung des vihâra oder Mönchshauses bildete. Daher steht nichts im Wege, jene Nach- 7
richt über die mündliche Überlieferung des buddhistischen Canons zwei oder drei Jahrhunderte hindurch für vollkommen glaubwürzu halten. Wohl ist keine Frage, daß derselbe nicht auf einmal entstanden sein kann, und wird es in Europa wenigstens keinen Gelehrten geben, der dem Selbstzeugnis des Canons über seine endgültige Feststellung bald nach Buddhas Tod in dieser Form irgend einen Wert beilegte. Allein so viel ist doch sicher, daß 8
einzelne Abschnitte desselben in eine sehr frühe Zeit hinaufreichen und schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts nach dem Tode Buddhas bekannt waren, während für andere ein weiteres Jahrhundert und noch mehr angenommen werden muß. Ein „Kenner der Piṭakas“ (peṭakino) wird freilich erst auf einer der sog. Bharhut-Inschriften erwähnt, welche (nach Hulzsch) der Zeit vom zweiten auf das erste vorchristliche Jahrhundert angehören. Dieselben Inschriften erwähnen einen „Kenner der fünf

Nikâyas (pañcanekâyiko), eine Bezeichnung, die für eine andere
[9] Einteilung des Canons neben Tipiṭaka üblich ist.

Nach dem Autor zu forschen wäre vergebliche Mühe. An Gotama, unsern Buddha, ist sicher nicht zu denken. Höchstens können einige Formeln und vielleicht auch die eine oder andere Sentenz von ihm herrühren. Auch ist es fraglich, ob die unmittelbaren Schüler des „Erhabenen" (bhagavâ) schon die Abfassung unserer Texte in Angriff genommen haben. Auf alle Fälle indes enthält das Vinaya-piṭaka das treueste Bild der Lebensweise der ursprünglichen Jünger Gotamas und das Sutta-piṭaka ihren
[10] ältesten Glauben. Das beträchtlich jüngere Abhidhamma-piṭaka setzt seinerseits nicht, wie man früher glaubte, dem Lehrgebäude eine metaphysisch gestaltete Krone auf, sondern trägt die nämlichen Lehren vor wie das Sutta-piṭaka, nur in einer mit pein-
[11] licher Genauigkeit durchgeführten schematisirenden Form.

Verglichen mit der Sanskrit-Tradition ist unsere Pâli-Tradition verhältnismäßig rein von phantastischen Zuthaten. Auch ist sie historisch um etliche Jahrhunderte früher bezeugt als jene, und sprachlich genommen setzt zwar das Pâli das Sanskrit voraus, ähnlich wie das Italienische das Latein, dennoch aber ist das Sanskrit unserer buddhistischen Litteratur bedeutend jünger als das Pâli der so eben besprochenen Litteratur.

Jede einzelne der zu ihr gehörenden Schriftmassen umfaßt wieder mehrere Werke (s. Anhang II.), in denen neben zahlreichen Wiederholungen auch wirkliche Entlehnungen, sei es des einen Werkes aus dem andern oder beider aus einer älteren, nicht mehr
[12] vorhandenen oder bereits verarbeiteten Quelle vorkommen.

6. Schon frühzeitig begab man sich daran, diese Werke zu interpretiren, so daß fast gleichzeitig mit ihnen eine traditionelle Interpretation einhergeht, von welcher sich noch Bruchstücke im Anschluß an eines der ältesten Werke der Pâli-Litteratur, das sog. Pâtimokkha, ein Beichtformular, erhalten haben. Auch fehlt es nicht an sonstigen Anzeichen, die dafür sprechen, daß eine längere Reihe älterer Commentare (Aṭṭhakathâs) den aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert stammenden des großen Commentators Buddhaghosa voraufging.

Dieser Gelehrte, dessen Heimat dieselbe (indische) Provinz Magadha war, in welcher sich Buddhas Lehre am frühesten ausgebreitet hatte, entfaltete seine schriftstellerische Thätigkeit im

hochberühmten Mahâ-Vihâra zu Anurâdhapura auf Ceylon. König dieser Insel war in damaliger Zeit Mahânâma (410—32), unter welchem besagtes Mönchshaus, nachdem es von Mahâsena (275—302) zerstört worden war, seiner vorigen Bestimmung zurückgegeben wurde. Buddhaghosa war in der Absicht nach Ceylon gekommen, die singhalesischen buddhistischen Commentare in das Pâli zu übertragen. Commentare in der Mundart der Ceylonesen nämlich gab es schon seit der Einführung des Buddhismus auf Ceylon durch den Sohn des indischen Königs Aşoka, Mahinda (ungef. 241 v. Chr.). Gleich den Pâli-Texten, an die sie sich anlehnten, waren auch diese Commentare bis znr Regierung des Königs Vaṭṭagâmini (s. o.) zuerst „mündlich" (mukhapâthena) überliefert, alsdann aber aufgeschrieben worden, „auf daß die Religion zu allen Zeiten bestehen möchte". So ist es denn nicht unwahrscheinlich, daß Buddhaghosa bei seinen Commentirungsarbeiten noch Handschriften aus der Zeit der erstmaligen schriftlichen Aufzeichnung der Canons zu Rate gezogen habe, und wenn derselbe sich wiederholt auf „die Alten" (porâṇâ) beruft, so können ihm dabei Ansichten vorgeschwebt haben, welche in den von Mahinda mitgebrachten Commentaren niedergelegt waren. 18

II.

Die Culturzustände im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit.

7. Im „Mittellande" (Majjhima-[Madhya-]desa), in einer Landschaft, die von alters her am meisten unter allen im Jambu-Eilande (Jambu-dîpa) oder Indien in Ehren gehalten wurde, stand, wie die Überlieferung meldet, die Wiege des „Weisen aus dem Sakya-Geschlechte" (Sakyamuni), und innerhalb der Grenzen dieses Gebietes liegen auch die Stätten, welche er auf seinen Wanderungen berührte. Die ältere buddhistische und die jüngere brahmanische Litteratur geben diese Grenzen zwar nicht übereinstimmend an, doch ist der Schauplatz des öffentlichen 14
Auftretens Buddhas sicher nördlich und südlich vom mittleren Laufe des Ganges zu suchen. Sâvatthî (j. Sahet Mahet), Kosambî (j. Kosann), Râjagaha (j. Râjgîr) und Vesâlî (j. Besarh) bezeichnen

die am weitesten von einander abstehenden Punkte. Hier lag das Magadhareich (j. südliches Behar), über welches zu Buddhas Lebzeiten Seniya Bimbisâra (537—485) und darauf Ajâtasattu (485—453) herrschte, ferner das Land der Kosalâ (j. Oude) mit seinem König Pasenadi, welchem auch das Land Kâsi unterthan war, das zu seiner Hauptstadt das industriereiche und gelehrte Benares (Bârâṇasî oder Kâsi) hatte. Im Südosten grenzte an Kâsi Avanti (j. Malva), welches Ujjenî (*Ὀζήνη* der Griechen) zur Hauptstadt hatte, wo damals der wegen seiner Grausamkeit berüchtigte Pajjota König war.

An diese größeren Staatengebilde schlossen sich kleinere Freistaaten und Freistädte an, so an Magadha die blühende Freistadt Vesâlî, wo das Geschlecht der Licchavis die Oberhand hatte, und an Kosala der Freistaat der Sakyas mit seinen adeligen oder gefürsteten Stammeshäuptern. Wir hören von mächtigen Bündnissen der Grenzbewohner gegen die fürstliche Alleinherrschaft, und von Anstrengungen, die diese machte, sie zu sprengen. Die nachmalige Hauptstadt des Magadhareiches Pâṭaliputta (j. Patna) verdankt, wenn wir richtig belehrt sind, solchen wiederholten Einfällen der Vajjîs (Vṛjjîs), die nördlich vom Ganges saßen, in das Gebiet von Magadha seine Anlage und Befestigung durch Sunîdha und Vassakâra, die beiden Staatsminister des Königs Ajâtasattu, des Sohnes und Nachfolgers von Bimbisâra.

8. Der Himmelsstrich, unter welchem diese Staaten und Städte liegen, hat alle Licht- und Schattenseiten eines tropischen Klimas. Von Jahreszeiten zählte man damals wie auch heute bloß drei: die kühle, heiße und feuchte Jahreszeit. Fast mühelos gewann man dem Boden ab, was man zum Leben bedurfte, und behielt auch noch für solche etwas übrig, die nicht arbeiten, sondern sich der Beschaulichkeit hingeben wollten. Fälle großer Üppigkeit scheinen zu jenen Zeiten, in die uns die älteste buddhistische Überlieferung versetzt, nicht gerade selten und die Sittenzustände nicht allerorts die besten gewesen zu sein. Reiche und Große besaßen ihre ausgedehnten Paläste, die der Jahreszeit entsprechend eingerichtet waren. Besonders hohen Wert legte man auf kostbare Einrichtung und Kleidung. Tücher von Benares und Sivi (im Norden) waren, wenn wir dem Commentator Buddhaghosa glauben dürfen, seit alten Zeiten durch ihr

feines Gewebe berühmt. Auch Goldstoffe wurden dazu verwendet. Goldene Armbänder pflegten des Schmuckes halber paarweise an beide Armen getragen zu werden. Die Zahl der Gespanne, die Leuten aus der Khattiya-(Adels-)Kaste zu eigen gehörten, mag sie auch übertrieben sein, läßt gleichwohl auf die Pracht schließen, die bei feierlichen Anlässen entfaltet wurde. [21] Dennoch war von einem eigentlichen Klassenhaß nichts zu bemerken, und nicht einmal jene Schranken, welche alte Satzungen zwischen der ackerbau- und gewerbetreibenden Bevölkerung, dem Adel und dem Priestertum aufgerichtet hatten, ließen die gesellschaftlichen Gegensätze in solcher Schärfe hervortreten, wie dieses auf Grund der brahmanischen Gesetzbücher für eine spätere Zeit allerdings angenommen werden muß. Ein Band gegenseitigen Vertrauens hielt alle umschlungen. „Zu jener Zeit blieben die Menschen bei der Wahrheit und hielten ihr gegebenes Wort", heißt es in einem unserer Texte. Mehr als alles andere [22] aber trug ein Umstand dazu bei, die Menschen der verschiedensten Lebensstellung einander nahe zu bringen. Es war dies die Überzeugung, die alle teilten, daß Reichtum und Genuß für das wahre Lebensglück nur ein Hemmnis sei, und daß Freiheit und Friede ebensowenig im Palast wie in der Hütte wohnen, sondern einzig und allein im „hauslosen Stande".

„Hausleben eine Fessel ist, Unreinheitsstätte;
Frei wie die Luft allein ist Hausverlassen." [23]

9. Seit wann sich diese Denkweise in Indien eingebürgert hat, wer kann es sagen? — Manches spricht dafür, daß die berufenen Wächter über das Herkommen in Glaube und Sitte, die Brahmanen anfangs gegen die sich Bahn brechende ascetische Richtung geeifert und erst, als sie ohne Erfolg blieben, sich da- [24] zu entschlossen haben, auch diese Äußerung des religiösen Sinnes wie so manche andere unter ihren Schutz zu nehmen und gesetzlich zu regeln. Doch wie dem auch sein mag, so viel ist sicher, ein halbes Jahrtausend vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung war der „Bettelmönch" (bhikkhu) mit seinen Unterarten, als da sind der Wandermönch (paribbâjaka) und der Waldeinsiedler (vânapattha, die *ὑλόβιοι* des Megasthenes), in jenen Gegenden keine fremdartige Erscheinung.

Gleichzeitig stand das Sectenwesen in voller Blüte. Berühmte Lehrer (titthakaras), von denen wir aber bis auf einen,

den Stifter der noch heutigentags in Indien bestehenden Jaina-
25 Secte, Niganṭha Nâtaputta, genannt Mahâvîra „der große Held“, kaum mehr als die bloßen Namen kennen, verfochten in Rede und Gegenrede ihre Ansichten, und von ihnen hatte wieder jeder seinen Jüngerkreis um sich, heilsbegierige Schüler, die nach des Meisters Anweisungen ein mehr oder weniger strenges Leben
26 führten. Neben nichtbrahmanischen Sectenstiftern, sechs
27 an der Zahl, gemeinhin als Samaṇas oder Asceten bezeichnet, wirkten brahmanische Schulen und Secten der verschiedensten Richtung, darunter solche, die altvedischen Ursprungs waren, wie die Addhariya-(Adhvaryu-), die Tittiriya-(Taittirîya)-, die Chandoka-(Chândogya-)Brahmanen und andere, die sich des emporkeimenden Ascetismus bemächtigt hatten, wie die Brahma-
28 cariya-Brahmanen, zu welchen letzteren die Âjîvakas zu rechnen sind, und die Jaṭilas, die ihr Haar geflochten trugen und Waldeinsiedler waren. In der Regel an gewissen Tagen, beim Eintritt in die lichte oder dunkle Mondmonathälfte, wo nach althergebrachter Weise religiöse Feierlichkeiten (upavâsa, uposatha) viel Volk an den Opferplätzen zum Neu- und Vollmondsopfer (darṣapûrṇamâsa) zusammenführten, verkündigten diese Sectenhäupter ihre Lehre, ihren dhamma, wie man sagte, wobei sie nicht selten zu heftigen Angriffen auf ihre Gegner oder Nebenbuhler übergingen. Da flogen denn wohl mitunter Reden hinüber und herüber, die weiter nichts als Schimpfereien waren: der Gegner ist ein Narr, ein Schwachkopf, und was er lehrt, ist lauter Lug
29 und Trug u. dgl.

Eine Frage aber spornte gleichwohl alle, wenn wir die Skeptiker (natthikas, die eigentlichen Nihilisten) ausnehmen, zum eifrigen Nachdenken an, die Frage nämlich: wie ist die Erlösung, das Heil, die Ruhe, der Friede zu finden? Die einen hatten diese, die andern jene Lösung in Bereitschaft und erörterten
30 lebhaft das Thema „vom rechten und verkehrten Weg“, d. h. vom Weg, der zum höchsten Glück hinführt oder nicht. Groß war die Spannung, mit der Hoch und Niedrig, Jung und Alt der Predigt dieser Heilslehrer lauschte. Wenn dann auch häufig genug bittere Enttäuschungen auf allzu überspannte Erwartungen folgten, so machte das gepreßte Herz sich dennoch nicht in Klagen Luft, sondern erneuerte seine Versuche nur mit anderen Mitteln. Denn ein Ausweg aus dem Leiden, das wußte man, kann

und muß gefunden werden, und einer von denen, die mit dem Anspruch auftraten, ihn wirklich gefunden zu haben, nicht der erste noch der letzte der Heilslehrer, die Indiens Geschichte aufzuweisen hat, aber glücklicher und erfolgreicher als die andern war Gotama, genannt der Buddha.

10. Wir glauben die Bedeutung seines Werkes nicht zu mindern, indem wir ihm nur soviel Ursprünglichkeit zuerkennen, als ihm thatsächlich innewohnt. Buddhas Neuerungen beruhten auf etwas anderem, als worauf sie beim ersten Bekanntwerden der reichen buddhistischen Litteratur zu beruhen schienen. Vergleiche mit jenem Ereignis, welches die Einheit der abendländischen Christenheit auflöste, haben als durchaus unzutreffend wieder aufgegeben werden müssen. Leugnete Buddha die Autorität des Veda, der heiligen Schriften der Brahmanen, so hatten dasselbe auch schon andere vor ihm gethan, wie überhaupt eine freiere Auffassung damals kaum mehr etwas Anstößiges hatte. [31] Auch auf brahmanischer Seite unterschied man im Veda einen Werkteil (karmakâṇḍa) und einen Wissensteil (jñânakâṇḍa) und, während man einerseits das vedische Ritual für überflüssig erklärte, war man anderseits bemüht, die Theologie des Veda nach freiem Ermessen umzudeuten. Wenn nun unter solchen Verhältnissen sich einzelne erkühnten, noch einen Schritt weiter zu gehen und den Veda völlig preiszugeben, wer wollte dies ihnen verdenken! Und so bildeten denn wirklich in den Ländern am mittleren Lauf des Ganges, wo Buddha seinen Ruf ertönen ließ, die Anhänger des Alten und des Neuen oder, wie sie auch hießen, die Brâhmaṇas und Samaṇas keine unverträglichen Gegensätze. Sie verkehrten in ungezwungenster Weise miteinander, wiewohl im gesellschaftlichen Leben nach wie vor die Brahmanen tonangebend blieben. Es gab Brahmanendörfer (brâhmaṇagâmas), d. h. Dörfer, in denen Brahmanen in größerer Zahl zusammenlebten und deren Einkünfte ihnen wohl auch zu Opferzwecken zuflossen. So im Kosalagebiet das an der Acîravatî (j. Rapti) gelegene Manasâkaṭa und im Magadhalande das am Dakkhiṇâgiri („südlicher Berg" d. h. südlich von Râjagaha) gelegene Ekanaḷâ. Brahmanen bekleideten hohe und einflußreiche Ämter in fürstlichen Diensten. Sie hatten Überfluß an irdischem Besitz. Der Opfercult machte [32] immer noch einen Hauptteil ihrer Sorgen und Arbeiten aus. Die alten Hymnen wurden, wo opferkundige Priester wohnten, fleißig

aus dem Gedächtnis vorgetragen. Kurzum es lebte das Alte fort neben dem Neuen in gegenseitiger Duldung. Und wie nahe standen sich nicht die aus dem Brahmanismus entsprungenen und die ihm in unabhängigem Geiste entgegentretenden Secten! Wenn es je zwischen ihnen zu Auseinandersetzungen kam, so nahmen diese weit eher den übrigen Samaṇas-Secten als den Brahmanen und brahmanischen Schulen gegenüber einen schärferen Charakter an. Gotama Buddha selbst, der zu den Samaṇas gerechnet wurde, lebte mit den Brahmanen auf freundschaftlichem Fuße. Unliebsame Scenen, dergleichen man so gern geneigt ist zu erwarten, spielten sich höchst selten ab und waren, wo sie vorkamen, nie bitter und erregt. Für die keineswegs feindselige Haltung des Brahmanismus aber spricht vielleicht nicht wenig auch der Umstand, daß Buddha sogar an den heiligen Orten (cetiyas) der Gegner seine Lehre vorzutragen keinen Anstand zu nehmen brauchte. Umsomehr aber war ihm von seinem freieren Standpunkte aus erst recht alles, was bloß äußerlich den Menschen vom Menschen trennte, heiße es Kaste, Titel oder Kleid, völlig gleichgültig. Es kam ihm überhaupt nicht auf den Namen, sondern auf das Wesen, einfach und allein darauf an, daß jeder, ob Brâhmaṇa oder Samaṇa, der hohen sittlichen Aufgabe entsprach, die ihm vermöge seiner Erkenntnis gestellt war. Auch war er sich bewußt, ebensowohl Brâhmaṇa als Samaṇa und darum ebensogut keines von beidem zu sein. „Er hat die 63 verschiedenen Ansichten überwunden", verkündigt ein alter Text, aber nicht um an ihre Stelle eine andere „Ansicht" (diṭṭhi-darṣaṇa), eine bloße Welt- und Lebensanschauung zu setzen, die doch keinen um ein Haarbreit besser gemacht haben würde, vielmehr um diejenigen, die an ihn und seinen dhamma glaubten, zur Würde eines „Ehrwürdigen" (arahâ) und „Erleuchteten" (buddha) zu führen.

Es brauchte schon Zeit, bis es allenthalben offenbar wurde, daß diese und keine andere Tendenz seinen Bestrebungen zu Grunde liege. Von der Stunde an aber, da einmal hierüber volle Klarheit herrschte, war es auch aus und vorbei mit der wohlwollenden Stellung des Brahmanismus zum Buddhismus, und den Tieferblickenden wenigstens konnte es darum unmöglich entgehen, daß der Tag kommen werde, wo beide Gegner sich miteinander messen sollten. Unter keinen Umständen darf indes die nachmalige bittere Feindschaft zwischen Brahmanismus und Bud-

dhismus, die mit der völligen Vertreibung des letzteren aus Indien (ungef. 1000 n. Chr.) endigte, uns verleiten, den Zeugnissen unserer ältesten Texte zuwider die verwandtschaftlichen inneren und die gesellschaftlichen äußeren Beziehungen beider in Abrede zu stellen.

11. Eine wirkliche Neuerung, durch welche der Buddhismus seine Vorbilder im Brahmanen- wie im Samanentum weit hinter sich zurückließ, war, wie gesagt, der Anspruch, oder vom brahmanischen Standpunkt aus beurteilt, die Anmaßung, keine Secte zu sein wie die andern, die alle mehr oder weniger Eintagsfliegen waren, sondern eine Gesellschaft, welche an räumliche und zeitliche Schranken nicht gebunden, in Wahrheit also ein Staat im Staate war. Zu Lebzeiten Buddhas hatte man noch keine Veranlassung, diesem Anspruch Beachtung zu schenken, und da die Texte uns Buddha so, wie er lebte und lehrte, zu vergegenwärtigen suchen, bekommen wir auch nirgends von einem ernsten Zusammenstoß desselben mit den Brahmanen etwas zu hören. Diese mochten hoffen, daß sein Werk mit seinem Tode bald von selbst vergehen werde. Allein Buddha starb, und doch bestand seine Schöpfung fort. Sie war also nicht wie ein Kleid nur auf einen Leib zugeschnitten, sondern von unbestimmten zeitlichen und räumlichen Dimensionen; darin hauptsächlich lag die Gefahr. Sie wurde aber noch verschärft durch eine weitere wahre und wirkliche Neuerung.

Der brahmanischen Engherzigkeit entgegen, welche die Teilnahme oder Nichtteilnahme an dem erlösenden Wissen von der unveränderlichen socialen Stellung abhängig machte, in die einen jeden seine Abstammung gewiesen, sprach sich Buddha vielmehr dahin aus, daß äußere Rangabstufungen keinerlei Maßstab für die Befähigung zum Heile abgeben sollten. Auch der Niedriggeborene kann zur höchsten geistigen Würde emporsteigen.

Wie nun die ersterwähnte Neuerung den Kampf ums Dasein zwischen Brahmanismus und Buddhismus zur unausbleiblichen Folge haben mußte, so war die letzterwähnte geeignet, den Brahmanismus über die Grundlagen aufzuklären, auf denen sein Fortbestand in Indien beruhte. Allein es darf dabei doch nicht übersehen werden, daß Buddha an den Einrichtungen des socialen Lebens selbst in keiner Weise rütteln wollte, wenn er Leute aus

allen Ständen als gleichberechtigt in Sachen des Heiles betrachtete:

„Geöffnet sei'n allen, die hören,
Der Ewigkeit Pforten."

Darum ist es auch durchaus unstatthaft, Buddha als socialen Reformator hinzustellen; ein Versuch, den schon Köppen mit Recht
[37] zurückgewiesen hat. Richtig ist allein, daß Buddha mehr als irgend ein anderer der Annäherung der verschiedenen Lebensstände an einander durch die Empfehlung des Lebens im „hauslosen Stande" Vorschub leistete. Indessen gewahren wir bei ihm und seinen ersten Jüngern nichts von einer Vorliebe für die unteren Volksklassen. So viele Bekehrungsgeschichten wir auch aus unseren Pâli-Schriften kennen, beinahe überall figuriren in denselben reiche und angesehene Leute. Sehr bezeichnend für den Geschmack jener Zeiten in dieser Hinsicht aber ist eine Äußerung, die dem Vertrauten Buddhas, seinem Schüler Ânanda in den Mund gelegt wird. „Von großer Bedeutung würde es sein", sagt er zu Buddha, diesen auffordernd, vor dem Geiste des Roja, einer geachteten Persönlichkeit, die Wahrheit aufgehen zu lassen, „wenn angesehene Leute sich der Lehre und Ordnung (dhamma-
[38] vinaya) anschlössen." Die Niedrigen und Armen ließ man, in den ältesten Zeiten wenigstens, ihre Wege gehen, ohne sich um sie zu bekümmern. Um ihre Gunst zu werben, hatte man damals auch um so weniger Ursache, als aus höheren Ständen ohnedies viele (Sakyakulâ oder kulaputtâ) aus freien Stücken zur Lehre über-
[39] traten. Köppen ist daher entschieden im Irrtum, wenn er die Ansicht vertritt, daß hierin der Buddhismus den Vergleich mit dem Christentum aushalte. Mit nichten; und was Köppen zu Gunsten seiner Ansicht aus gewissen buddhistischen Schriften anführt, ist nicht geeignet, den Eindruck abzuschwächen, den die Darstellung des Vinaya-piṭaka auf uns macht, und die Angaben dieses Werkes entsprechen unstreitig den ursprünglichen Verhältnissen weit besser, als die der jüngeren Werke, auf welche sich
[40] Köppen beruft. Immerhin war die schrankensetzende brahmamanische Abgeschlossenheit im Buddhismus grundsätzlich aufgehoben, und so hätte denn, mit unseren Maßen gemessen, auch der Brahmanismus selbst vor dem Buddhismus den kürzeren ziehen müssen. Es kam dennoch anders. Dank dem volkstümlichen Charakter seiner Opferfeste, die ihn dem kalten und nüch-

ternen buddhistischen Cultus überlegen zeigten, so daß, was die Ausschließlichkeit ihm an Beliebtheit auf der einen Seite entzog, ihm das Schaugepränge großartiger religiöser Festlichkeiten auf der andern wieder zurückgab, und nicht zum wenigsten dank dem klugen Sinn, womit man den einen und den andern Punkt der alten Lehre und Sitte abschwächte oder abänderte, erhielt sich 41 der Brahmanismus in Indien, bis der Augenblick kam, wo derselbe infolge von noch nicht völlig aufgeklärten Verhältnissen einen bedeutenden Vorsprung vor dem unliebsamen Nebenbuhler gewann und ihn schließlich zum Weichen brachte.

III.

Das religiöse Denken.

12. Im Bisherigen haben wir mit annähernder Genauigkeit die Beziehungen des Buddhismus zum indischen Culturleben festgestellt. Hierbei ist jedoch das religiöse Denken noch unberücksichtigt geblieben. Und doch begehren wir gerade über dieses Bestimmteres zu erfahren. Es erübrigt uns daher, den religiösen Hintergrund, von welchem sich das eigenartige buddhistische Denken abhebt, zu beleuchten.

Selbstredend ist aber das Bild, welches wir vorführen, nur die Metamorphose eines anderen ihm vorhergehenden, und dieses wieder die eines noch älteren. Wir begnügen uns damit, die früheren Metamorphosen beiseite lassend, bei derjenigen Halt zu machen, bei welcher das religiöse Denken Indiens im 6. vorchristlichen Jahrhundert angelangt war. Freilich hat auch diese Entwickelungsphase nicht in der Weise alle vorhergehenden überholt, daß von denselben nichts mehr übrig geblieben wäre. Vielmehr haben, abgesehen von jenem unmerklichen Fortwuchern der alten Formen in den neuen, worin sie ihre Verjüngung feiern, religiöse oder religiösseinwollende Elemente in großer Zahl selbständig ihr Dasein durch alle die vielen Wandlungen hindurch fortgeführt, die das religiöse Denken in den Köpfen der Gebildeten durchmachte, und in einem einzigen, aber sehr bedeutsamen Falle sogar jenes mit neuen Keimen befruchtet. Ein solcher Fall liegt uns, wie wir glauben, vor in der Seelenwanderungs-

42 lehre, die zu Buddhas Zeiten von Gebildeten wie von Ungebildeten gleich unbedenklich für wahr gehalten wurde.

Die übrigen Elemente hingegen, die wir hier im Auge haben, gehören zum unermeßlichen Bereiche des Aberglaubens, von welchem wir aber anzunehmen berechtigt sind, und gerade die buddhistische Litteratur kommt uns hierbei für diese Periode zu Hülfe, daß er eine mächtige und wahrhaft bestrickende Wirkung auf die Gemüter ausgeübt habe.

Wenn wir dieser Seite des religiösen Denkens unsere Aufmerksamkeit nicht gänzlich entziehen zu dürfen glauben, so thun wir es, weil die historische Gerechtigkeit verlangt, daß eine jede Stimme, auch wenn sie für unsere Ohren lästig ist, mit Geduld vernommen werde.

13. Nun besitzen wir noch in einem buddhistischen Tractat,
43 betitelt Mahâ-Sîla, ausführliche Listen von abergläubischen Bräuchen aller Art, vor denen als einer dem „rechten Benehmen" (sîla) schädlichen Sache gewarnt wird. Darin werden namentlich aufgeführt: Wahrsagerei aus Zeichen am menschlichen Leibe; Augurien; Deutung von Zeichen, Träumen, von guten und schlimmen Omen; Weissagung aus der Art, wie Ratten Tuch u. dergl. Gegenstände benagt haben; Opfer, die dem Gott des Feuers dargebracht werden; Spenden von Dabba-Gras, Spenden mit einem Löffel, Hülsen-, Kleien- und Reisspenden, Spenden von zerlassener Butter, von Öl und von solchen Flüssigkeiten, die aus dem Munde ausgespieen werden; blutige Opfer; Mitteilung von Sprüchen zur Erhaltung der Leibesgestalt, zur Bestimmung einer glücklichen Lage (für Hausbau u. dergl.), zum Schutz der Felder, Glück im Krieg, gegen Geister und Kobolde, um eine gute Ernte zu bekommen, Schlangenbisse zu heilen, als Gegenmittel gegen Gift, gegen Scorpionen- und Rattenbisse; Wahrsagung aus dem Habichtsfluge, aus dem Gekrächze der Raben; Erraten der Dauer des Lebens; Mitteilung von Formeln zum Schutz gegen Verwundung; Vorgeben, die Sprache der Tiere zu verstehen. Die Wahrsagerei insbesondere ist unerschöpflich reich. Da hören wir des weiteren noch von Praktiken, wie: gute und schlimme Punkte an Juwelen, Stöcken, Gewändern, Schwertern, Pfeilen, Bogen, Kriegswaffen, an Frauen, Männern, Jünglingen und Jungfrauen, an Sklaven und Sklavinnen, an Elefanten, Rossen, Stieren, Ochsen, Ziegen, Schafen, an Hühnern, Schnepfen, Iguanas, an langohrigen Wesen, an

Turteltauben und an Hirschen zu erklären. Oder man liebte es, zukünftige Ereignisse unter den Menschen und Vorgänge in der Natur, Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, fruchtbare und unfruchtbare Jahre u. dergl. vorherzusagen. Es gab Leute, die sich darauf verstanden, durch guten Rat die richtigen Pärchen zusammenzuführen, Verträge zum Abschluß oder zur Auflösung zu bringen, es andern zu ermöglichen, Gelder in ihren Taschen anzusammeln und vorteilhaft auszuleihen. Beschwörungen, Zauber-, Bann- und Fluchformeln zum eigenen Heil und fremden Unheil, als Abwehr gegen Sterilität, Stummheit, Mundzwang, Mißbildung, Taubheit, desgleichen das Orakeln mit Hülfe eines Spiegels, eines jungen Mädchens oder eines Gottes erfreuten sich keiner geringen Gunst. Auffallend ist dabei nur, daß auch hier wie oben mitten unter offenbar abergläubige Handlungen (zu den genannten nehme man auch den Brauch hinzu, Feuer aus dem Munde zu speien) in dem Texte, aus welchem wir citiren, solche treten, die nach unserm Geschmacke nicht mit ihnen auf eine Stufe zu stellen sind: Sonnencult und Cultus des Brahmâ. Werden wir wohl daraus den Schluß zu ziehen haben, daß der Buddhismus auch alles derartige als Aberglauben gestempelt habe? — Über den Gott Brahmâ reden wir gleich unten. Wenn es indes keine Art des brahmanischen Ritualismus giebt bis herab auf die Worte, deren sich der gläubige Brahmane beim Reinigen des Mundes oder beim Baden bediente, die nicht in diesem Zusammenhang aufs strengste verpönt wird, so werden wir kaum umhin können, jenen Schluß in der That zu ziehen und die Folgerichtigkeit zu bewundern, welche hier wie in so vielem andern das auszeichnende Vorrecht des älteren Buddhismus gewesen ist. Er hielt es unter seiner Würde, mit dem, was unser Text bezeichnend „gemeine Künste und lügnerische Praktiken“ nennt, wohl deshalb, weil sie dazu angethan sind, den Menschen in eine unwürdige Abhängigkeit von außermenschlichen Mächten zu bringen, Gemeinschaft zu pflegen. Aus einem Vers im Sutta-Nipâta, einer Schrift, die zur Würdigung des älteren Buddhismus viele recht beherzigenswerte Gedanken in sich birgt, ersehen wir, daß der Âthabbaṇa (Atharva-Veda) — der vierte unter den vier heiligen Vedas — in seinem Hymnenschatz noch immer das Material für jene anrüchigen Künste darbot;

anderseits zugleich ein Beweis, daß die religiöse Natur derselben vom Brahmanismus förmlich anerkannt worden war.

Vergessen wir übrigens nicht, daß auch der Buddhismus, in dessen Augen der Mensch allein alles ist, in seiner Lehre von den iddhis oder Kräften ein gutes Stück Magie enthält. Nur ist eben der Mensch selbst sowohl Urheber als Nutznießer seiner (magischen) Kräfte. Er bringt sie durch gewisse exaltirte Zustände seines Geistes hervor und macht ebenso auch nur während derselben Gebrauch von ihnen. Dürfen wir darin nicht mit Recht ein Zugeständnis erblicken, das der Buddhismus selbst wider Willen dem Volksglauben machte? Wundergläubig aber war der indische Geist, fast möchte man sagen, durch eine Art von Naturverhängnis zu jeder Zeit gewesen. In dieser Hinsicht hat also der Buddhismus eigentlich nur das Machtverhältnis zwischen der Menschen- und Götterwelt umgekehrt, die Diener zu Herren und die Herren zu Dienern gemacht. War dies einmal geschehen, so konnte man sich unbedenklich alle halbwegs anständigen Formen des indischen Volksglaubens aneignen, ohne doch den Vorwurf fürchten zu müssen, den der Buddhismus seinerseits so gern gegen andere erhob, der Menschenwürde etwas vergeben zu haben.

14. Das volkstümliche Denken hatte das Jenseits mit den devas bevölkert, als deren höchster immer noch Inda (Indra) erscheint, mit den petas (pretas, die pitṛs des Veda) d. i. den Seelen der Abgestorbenen, den asuras, rakkhasas (rakshasas) und yakkhas (yakshas), dämonenartigen Wesen, welchen häufig auch der Todesgott
45 Mâra zugesellt wird. Von diesen Wesen kannte man genau den Aufenthalt oder die Welt (loka), sei es Himmel oder Hölle, und erzählte eine Menge von Geschichten, die eine merkwürdiger als die andere, die aber alle so geläufig waren, daß schon die leiseste Anspielung genügte, um sie jedem alsbald vor die Seele zu ru-
46 fen. Mit der Erde und ihren Bewohnern, den Menschen und den andern halbmenschlichen Wesen (Schlangen oder nâgas u. a.) stand das Jenseits in lebhaftem, teils freundlichem, teils feindlichem Verkehre. Ihm zu Ehren unterhielt man auf Erden das heilige Feuer und schlachtete Tiere. So beim assamedha (aṣvamedha) oder Roßopfer, beim purisamedha (purushamedha), eigentlich Menschenopfer, wofür aber schon längst eine mildere Sitte als Ersatz Tieropfer hatte eintreten lassen, und bei so vielen andern, für die

im brahmanischen Ceremoniell besondere Namen vorgesehen waren. Eine Mittelstellung eigener Art nahm das Geschlecht der [47] devatâs ein; wohlwollende Genien von ungleicher Güte und Machtvollkommenheit, den Menschen zum Schutze gegeben, denen sie wohl auch in schöner und leuchtender Gestalt zu erscheinen pflegen, und deren Herzen sie lenken. Sie umgeben, wenn es sein muß, in so großer Zahl, daß alles mit ihnen erfüllt ist, jene irdischen Stätten, an denen sich bedeutungsvolle Ereignisse zutragen sollen, und halten sich besonders gern in der Nähe von Bäumen, Flüssen und Häusern auf. Indem nun der Buddhismus diese Seite [48] des Volksglaubens stützte, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn ähnliche abergläubige Vorstellungen wie die, welche er sich anschickte auszutreiben, in Gestalt der zu höheren und niederen Genien degradirten alten Volksgottheiten wieder ihren Einzug in die Feste des geläuterten Glaubens hielten. Ja im Anschluß an diesen Genienglauben bildete sich später sogar eine eigene Wissenschaft aus, vatthuvijjâ genannt, die uns als eine Kunst beschrieben wird, die Vorteile oder Nachteile der Lage eines Teiches, eines Gartens u. dergl. herauszufinden. [49]

15. Derselbe Volksglaube jedoch, welcher die devas mit Inda an der Spitze mit göttlichen Ehren umgeben hatte, hatte nicht unbeeinflußt von den unter das Volk gedrungenen Lehren der religiösen Speculation auf einer mehr fortgeschrittenen Stufe, sicherlich aber schon vor Buddha Brahmâ, die Personification des unpersönlichen brâhman, auf den Thron erhoben. Vor seinem Glanze erblaßten die alten devas, und dementsprechend führt auch im buddhistischen Glauben Brahmâ oder Brahmâ Sahampati die Rolle des obersten aller Genien. Das Wort brahman giebt uns [50] selbst aber zugleich den Schlüssel an die Hand, um mittelst seiner eine ganz neue Welt religiöser Ideen zu erschließen. Sie kennen zu lernen ist schon darum unerläßlich, weil wir anders eine geschichtliche Ansicht vom Buddhismus niemals gewinnen würden. An ihrem Aufbau hat der Volksglauhe zunächst keinen Anteil, es sei denn, daß er es war, der ihr jene Vorstellung zuführte, die fortan sich unlösbar mit ihr verbinden sollte, die von der Seelenwanderung. Wir sind demnach an dem Punkte angelangt, wo wir die Lehre vom brahman oder dem All-Einen besprechen müssen.

Zwei Wege führten in Indien zur Speculation. Der eine

hatte seinen Ausgangspunkt im Zweifel und Überdruß an den vielen devas, der andere im Opferdienst. Auch mögen es hier und dort verschiedene Kreise gewesen sein, die sich der Speculation zuwandten. Die einen ergriffen sie, um den Unglauben zu überwinden, die andern, um sich zu einer höheren Auffassung des Göttlichen zu erheben.

Schon im Rigveda, dem ältesten aller indischen Litteraturdenkmäler, treten uns mitunter skeptisch angehauchte Äußerungen entgegen. So heißt es in einem Hymnus: „Bringt Lob dem
51 Indra, wenn ihr Beute wollt, wahres Lob, wenn er wirklich ist". Aber man beruhigte sich nicht bei dem Zweifel, sondern suchte an seine Stelle etwas Besseres zu setzen, etwas, wodurch zugleich dem Wirrwarr der vielen bunten Göttergestalten und der schauerlichen Zweifelsöde ein Ende gemacht würde. Ein wichtiger Schritt zu diesem Ziele war schon gethan, als man erkannte, daß alle devas nur Namen seien für etwas, was seinem Wesen nach bloß
52 Eines ist. „Sie (die Dichter) — so drückt sich ein Hymnus aus — nennen (ihn) Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, dann ist er der göttliche, schönbeschwingte (Vogel) Garutmat; das Eine, das ist, nennen die Dichter auf verschiedene Weise, sie nennen es Agni, Yama, Mâtariṣvan". Das seiende Eine oder das eine Seiende (ekam sat, ἓν ὄν), ein geschlechtloses Princip wird mithin zunächst behauptet. Dann aber frug man weiter: wie kam dieses Eine dazu, sich in der Welt auszugestalten? Woher ist die Schöpfung? Ist sie vielleicht selbst das Eine? — Ein Hym-
53 nus, das Schöpfungslied genannt, giebt hierauf die Antwort. „Am Anfang", so heißt es, „gab es noch keine Gegensätze von Sein und Nichtsein, Tod und Unsterblichkeit, Tag und Nacht. Nur Eines atmete ohne Hauch von selbst, und dieses Eine kam zum Leben (Weltleben) kraft der Wärme". — Doch befriedigt diese Erklärung den Dichter nicht, und die Schöpfung bleibt nach wie vor für ihn ein Rätsel.

„Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen oder unerschaffen,
Das weiß nur der, deß Auge sie bewachet,
Vom höchsten Himmel — oder weiß Er's auch nicht?"

Nicht immer freilich findet die Schöpfungsidee einen so reinen Ausdruck wie hier. In Indien liebt man das Anschauliche, und was ist dort von allem Anschaulichen das Anschaulichste?

Offenbar dasjenige, womit jeder am meisten vertraut war, und dies ist das Opfer. In das Opfer konnte man alles hinein- und alles aus ihm heraus deuten. Wundern wir uns daher nicht, wenn auch die Welt aus einem Opfer entstehen soll. Die Götter opferten den Purusha (den Urmenschen), und daraus geht alles hervor, so verkündet das Purushalied. 54

Während demnach die einen, überdrüssig der vielen devas, das Eine betonten und daraus das Viele herzuleiten suchten, gingen die andern, denen die Erbschaft der Väter noch zu heilig war, darauf aus, durch mystische Betrachtung das Opfer zu ergründen und auf diese Weise das Schöpfungsproblem zu lösen. Erst nachträglich werden sich diese beiden Wege, zum Übersinnlichen zu gelangen, vereinigt haben. Auch werden es wohl Brahmanen gewesen sein, welche die Opfersymbolik pflegten, Nichtbrahmanen, philosophirende Fürsten und Adelige hingegen, welche den rationalistischen Weg einschlugen.

Am Opfer bedeutet jeder Teil, jeder einzelne Vorgang etwas, was er nicht selber ist. Wir nennen dies ein Symbol. Aber in den Augen der Brahmanen floß Symbol und Wirklichkeit zusammen, und nichts war ihnen gewöhnlicher als zu sagen: das Opfer ist das Weltall, wo sie doch nur hätten sagen dürfen: das 55 Opfer bedeutet das Weltall. Und wiederum lag es ihnen so nahe, dasjenige, was das Opfer wirksam macht, also das seine Darbringung begleitende Wort oder das brâhman, wie man es nannte, zur Grundkraft zu erheben, die sich in allem bethätigen soll.

„Durch das brahman — so lesen wir in einem der brahmanischen Opferbücher — werden Himmel und Erde zusammengehalten"; „das brahman ist das Erstgeborne in diesem All." Allerdings nur das Erstgeborene, noch nicht das Ungeborene oder das Princip von allem. Doch läßt auch diese Gleichsetzung nicht lange auf sich warten. An einer andern Stelle desselben Buches (Ṣatapatha-brâhmaṇa) heißt es geradezu: „Das, was war und was sein wird, preise ich, das große brahman, das Eine, Unvergängliche." 56

Mit dieser Vorstellung vom brahman traf aber eine andere zusammen, die des Ich, des Innersten an uns, des Kernes der menschlichen Persönlichkeit, ausgedrückt durch âtman, eigentlich Hauch, Atem, überhaupt das Selbst. Und so wie das brahman das Erstgeborne im All genannt worden war, so wird nun der

âtman, das erste, was im Menschen wird, „der Erstling dieses All“ genannt. Indem so das menschliche Selbst in das göttliche umgewandelt, oder das göttliche Selbst dem wahren menschlichen gleichgesetzt wird, bedeutet dieser „höchste“ âtman (paramâtman) nicht mehr das am Menschen in die Erscheinung Tretende, sondern das über aller Erscheinung Erhabene, „weiter denn der Himmel, weiter denn der Äther, weiter denn diese Erde, weiter denn alle Wesen.“

Dieses Geheimnis vom brahman und âtman ist, wie es scheint, seinem einen Teile nach (als brahman) aus dem Opfer und seinem anderen Teile nach (als âtman) aus dem in der tiefsten Stille des Gemütes sich vollziehenden Verkehre des persönlichen Ich mit dem unpersönlichen göttlichen Selbste hervorgegangen. Wir kennen dasselbe aber nun einmal nur in der Fassung, die eine spätere Zeit ihm gegeben, nachdem die in den verschiedenen Kreisen gereiften Gedanken gleich Bächen, die von verschiedenen Seiten her zur Ebene niedersteigen, in ein einziges Bett zusammengeleitet worden waren. Upanishaden heißen diese Gedankenbäche in der zweckmäßigen Vereinigung, in welcher sie eine besondere Litteraturgattung, die eigentliche philosophische Litteratur des alten Indiens bilden. Ihr Inhalt ist kurz gesagt „das Eine ohne ein Zweites“ (ekam advitîyam), von welchem man nur sagen kann: „es ist“ (asti), oder „nein, nein“ (neti, neti), d. h. es ist nicht so wie dieses oder jenes. Das Eine aber ist immer das Göttliche, das brahman, und „brahman bin ich“ (aham brahma asmi), denn das Selbst, der âtman, ist das brahman. Für den, „der dieses weiß“ (ya evaṃ veda) giebt es keine in „Namen und Gestalten“ (nâmarûpa) ausgebreitete Welt, und nach dem Tode hört auch das individuelle Bewußtsein auf. Da ist nur noch Einheit, und diese ist Allheit (sarvam); da ist auch Leidensfreiheit.

„Wer forschend alle Wesen im eigenen Selbste findet,
Für den entweicht der Irrtum und alles Leiden schwindet“.

Der Nichtwissende hingegen, der den Schein der Welt für Wirklichkeit hält, muß nach dem Tode eine Reihe von Zuständen oder Zustandsveränderungen durchmachen, ein wiederholtes Geborenwerden (punarbhava) und Sterben erfahren:

„Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie.
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.“

Um der Todesmacht zu entrinnen, versucht der Mensch zuerst durch Opfer, insbesondere durch das Agnihotra den Tod (Mâra) zu versöhnen und zuletzt durch das Wissen vom All-Einen in der Einheit mit brahman Ruhe zu finden. Ohne diese Einheit ist das Leben nur Leiden. Der âtman allein ist leidensfrei. Darum ist selig, wer âtman kennt, „das große, endlose, uferlose, durch und durch Erkenntnis seiende Wesen." Dort findet sich kein Begehren mehr. Wo aber die Begierde verstummt ist, hat auch das Thun (karman) sein Ende erreicht. Das vom Tode erlösende Wissen ertötet daher das Begehren sowohl als das Handeln. Die Ruhe oder das Nichtthun ist das höchste Gut, das Gegenteil vom leidenschaffenden Thun. Alles Übrige, auch die Pflichterfüllung, ist für diesen Standpunkt bedeutungslos geworden. Der religiöse Ritus mit seinen Opfern aber hat erst recht keine Geltung mehr In der völligen Loslösung von der Welt haben wir demnach das praktische Ergebnis der Lehre vom brahman-âtman zu erblicken. „Ihn, den âtman erkennend, lassen Brahmanen davon ab, nach Nachkommen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren und als Bettler ziehen sie einher". Für diese weltflüchtigen Weisen verlohnte es sich [58] nicht einmal der Mühe, die Welt zu retten. Es war ihnen genug, die eigene kleine Welt, die ein jeder mit sich führt, die Individualität durch das Wissen zu befreien und darum zu vernichten. Das Interesse an der Welt, obzwar kein unmittelbares und unbedingt löbliches, konnte füglich erst dort wieder erwachen, wo im Mittelpunkt der Betrachtung nicht mehr das Selbst stand, sondern das Leiden, und dies war der Fall im Buddhismus.

16. Andere speculative Richtungen als die pantheistische [59] der Upanishaden, welche auch einfach als Vedânta d. i. das Ende oder Ziel des Veda bezeichnet wird, waren aller Wahrscheinlichkeit nach schon damals in Indien von Einzelnen eingeschlagen worden, und haben sich von zweien derselben, der Yoga- und der Sâṅkhya-Lehre Niederschläge in der einen und andern Upanishad erhalten. Mit dem Grunddogma des Vedânta ist die Yoga-Lehre nicht unvereinbar. Im Sinne der letzteren heißt yogin „der mit Gott Einsgewordene", und fragt es sich nur, ob dieser „Gott" persönlich oder unpersönlich zu verstehen ist. Als persönlichen Gott verstanden ihn sicher die späteren Anhänger der Yoga-Lehre. Immerhin aber wäre es möglich, und manche Äußerung in der

Maitri-upanishad weist darauf hin, daß die ältere Yoga-Lehre sich an den pantheistischen Gedanken anlehnte, verschieden von der
[60] Yoga-Lehre der jüngeren Yoga-Sûtras. Mit der Sâṅkhya-Lehre verhält es sich ähnlich. Ein Widerspruch zwischen ihr und der Vedânta-Lehre ist nach den Sâṅkhya-Sûtras unleugbar vorhanden. Allein es ist fraglich, ob man ihn auch anfangs schon so empfunden hat wie später. Wenn die Sâṅkhya-Lehre beispielsweise von einer Vielheit individueller Geister redet, so hat auch die Vedânta-Lehre vom Standpunkt des gewöhnlichen empirischen Wissens aus, das sie freilich als Nichtwissen kennzeichnet, eine solche Vielheit zugestanden, und es giebt Upanishaden, welche lange und breite Schilderungen vom persönlichen Selbste oder
[61] von der individuellen Seele (jîvâtman) enthalten. Auch die Urmaterie (prakṛti) der Sâṅkhya-Lehre läßt sich mit einem Begriff vergleichen, welcher in der Fortbildung der Vedânta-Lehre (schon in der Ṣvetâṣvatara-upanishad) mehr und mehr zur Geltung kam,
[62] mit der Vorstellung einer Mâyâ oder Weltillusion. Mögen nun aber auch in zeitlichem Zusammenhang mit der Vedânta-Lehre noch andere Lehren ihre Ausbildung empfangen haben, so fehlen uns doch die nötigen Mittel zur sicheren Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses; ein Mangel, dem durch die officiellen Lehrschriften der in Indien als orthodox anerkannten sechs philosophischen Systeme schon mit Rücksicht auf ihre späte Be-
[63] glaubigung keineswegs abgeholfen wird. Deswegen ist auch nicht im Sâṅkhya-System des Kapila oder in irgend einem andern, sondern einzig und allein in der Lehre vom brahman-âtman der Anknüpfungspunkt für den Buddhismus zu suchen. Schon bevor dieser auf dem Schauplatze erschienen war, hatte jedoch das eine Glied jener Gleichung (brahman) sich zum brahmâ, einem persönlichen Wesen mit einem ganzen System von Brahma-Himmeln und Brahma-Göttern umgebildet, ein Beweis, daß auch im religiösen Bewußtsein des Volkes die Idee vom brahman zu Ehren gekommen war.

Unsere buddhistischen Texte kennen sowohl den Gott brahmâ als das unpersönliche brahman. Den einen erkennen sie an als den allzeit bereiten Helfershelfer des „Erhabenen", das andere überlassen sie der Fürsorge der brahmanischen Weisen, nicht ohne übrigens deren Wissen als „wasserlose Wüste", als
[64] „pfadlosen Wald" und als „Vernichtung" zu brandmarken. Das

zweite Glied jener Gleichung (âtman im Sinne des „höchsten" wie des „individuellen" Selbstes) unterlag der Kritik, die Buddhas Lehre unnachsichtlich an allem substanziellen und individuellen Dasein übte.

Durch diesen geschichtlichen Rückblick vorbereitet, treten wir nun an den Buddhismus selber heran und beginnen naturgemäß mit dem Leben Buddhas.

Zweites Kapitel.

Gotama Buddhas Leben.

1. An geschichtlich beglaubigten Thatsachen ist das Leben des indischen Religionsstifters arm, um so reicher aber an Begebenheiten, welche ihren Ursprung in sagenhaften Vorstellungen und im Wunderglauben des indischen Volkes unverkennbar an der Stirne tragen. Wo nun hier die Geschichte aufhört und die Legende beginnt, ist unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen, und wird man wohl für immer auf den Versuch, die historischen Bestandteile des Lebensbildes von den übrigen Zuthaten zu trennen, verzichten müssen. Unsere Aufgabe kann daher nur darin bestehen, die zerstreuten biographischen Notizen aus der ältesten und älteren Pâli-Litteratur zusammenzulesen, ohne uns [65] auf das schlüpferige Gebiet der Kritik zu begeben und eine Ausscheidung des Wahren vom Erdichteten vorzunehmen.

Es scheint uns sogar gewagt zu sein, denjenigen Angaben, worin die südliche mit der nördlichen Tradition, soweit wir die letztere zur Stunde schon kennen, übereinstimmt, eine größere Beweiskraft beizumessen als andern, worin beide von einander abweichen. Erst recht aber spotten jene Züge am Lebensbilde Buddhas einer kritischen Absonderung, welche in Anschauungen wurzeln, auf deren Zusammenhang mit den politischen Verhältnissen der Gangesländer neuerdings Rhys Davids aufmerksam [66] gemacht hat. Angenommen nämlich, daß die Verfasser oder Compilatoren der älteren Pâli-Schriften sich unter dem frischen Eindruck der nach Alexanders d. Gr. Wegzug aus Indien (325 v. Chr.) dort aufblühenden größeren Monarchien befanden, und in Folge dessen das Ideal eines Weltherrschers (cakkavattirâjâ) auf Buddha, der ihr Ideal war, übertrugen, so mochten in der

That auf diesem Wege die ersten ungeschichtlichen Momente zu dem bis dahin verhältnismäßig geschichtlich treuen Bilde herangetreten sein. Zu einer eigentlichen Biographie indes wurden sie noch nicht verarbeitet. Die Biographien, die sogen. Buddha-Epen, gehören einer viel späteren Zeit an und fallen daher außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung, während aus dem frühesten Entwicklungsstadium des Buddhismus nur unvollständige und gelegentliche Nachrichten, welche meistens Buddha
67 selbst in den Mund gelegt werden, auf uns gekommen sind.

2. Der „Ascet Gotama" (Gautama) oder wie er auch wohl im Familienkreise genannt wurde, Siddhatta (Siddhârtha), unser Buddha, war der Sprößling einer landadeligen Familie, deren Stammsitz (im j. Gorakhpur-Bezirk) etwa hundert Meilen nordwestlich von Benares an den südlichen Ausläufern des Himalaya lag. Das Geschlecht, dessen Stolz er war, die
68 Sakyas rühmten sich, Abkömmlinge des kriegerischen Okkâka (Ikshvâku), des ersten aus der Sonnenrace (âdicca-[âditya-]bandhu)
69 zu sein und waren ob ihres stolzen Sinnes (Sakyas s. v. a. die
70 Gewaltigen) geachtet und gefürchtet. Zu dem angrenzenden Reich der Kosalâ, denen sie oft beigezählt werden, standen sie in einem Abhängigkeitsverhältnis, welches sie jedoch nicht hinderte, ihr Gemeinwesen selbständig zu verwalten.

Gotamas Vater Suddhodana war ein reicher Gutsherr, der vielleicht gleich andern Großgrundbesitzern aus dem Sakya-
71 Stamme (wir hören noch von einem Sakya-râjâ Namens Bhaddiya), ähnlich den heutigen Rajputs den Titel râjâ (König) zu führen berechtigt war, darum aber nicht notwendig das regierende Oberhaupt seines Stammes gewesen zu sein brauchte. Seine Mutter, welche gleichfalls dem Sakya-Geschlechte angehörte, hieß Mâyâ. Dieselbe starb bald nach Gotamas Geburt, worauf ihre Schwester Mahâpajâpatî Mutterstelle versah. Aus ihrer Ehe mit Suddhodana ging ein Sohn hervor, dessen Name uns verbürgt ist. Er hieß
72 Nanda.

Der Geburtsort war Kapilavatthu (Kapilavastu, j. Bhûila zwischen Bastî u. Ayûdhyâ) oder vielmehr eine (später als Hain beschriebene) Örtlichkeit in der Nähe der Stadt, Lumbinî mit
73 Namen. Über das Jahr der Geburt weichen die Berechnungen um mehrere Jahrzehnte von einander ab. Mit einiger Sicherheit

werden wir dasselbe zwischen der Mitte und dem Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. ansetzen.

3. Im Lichte des buddhistischen Glaubens erscheint die Menschwerdung des zukünftigen Buddha, oder, wie man ihn in diesem Stadium zu nennen pflegt, Bodhisatta (Bodhisattva) als ein freiwilliges Aufgeben himmlischer Freuden, die er als Lohn früherer Thaten sich verdient hatte. Selbstredend war hiermit der Dichtung Thür und Thor geöffnet, und auch die sonst verhältnismäßig nüchterne ältere Pâli-Tradition konnte es sich nicht versagen, den Act der „Verzichtleistung" gebührend auszuschmücken.

Nach einer vielverbreiteten Erzählung träumte es der Mutter in der Nacht, da sie schwanger wurde, daß ein weißer Elefant in ihre Seite eingetreten sei. Der Elefant ist nach indischen Be- [74]
griffen ein Bild der Milde, also in diesem Falle der Milde, die in Menschengestalt auf Erden erscheinen sollte. Der denkwürdige Vorgang selbst findet sich mit der Inschrift: Bhagavato okkanti („die Herabkunft des Erhabenen") auf einem der alten Basreliefs des Stûpa (monumentaler Bau in Kegelform) von Barhut ver- [75]
ewigt. Ein heftiges Erdbeben begleitete, gemäß einem für alle Bodhisattas (denn unser Gotama ist weder der erste noch der letzte) gültigen Gesetze, jenen Act der „großen Verzichtleistung". [76]
Bei der Geburt des Kindes herrschte unbeschreiblicher Jubel unter den devas, und um zu erfahren, was dieser Jubel bedeute, eilt ein Weiser mit Namen Asita aus dem Tusita-Himmel, wo er kraft seiner hohen Meditation verweilte, hin zu den Sakyas. Diese zeigen ihm das Kind, und, indem Asita das Kind überglücklich in seine Hände nimmt, spricht er die Worte: „Unvergleichlich ist dieser, der beste der Menschen". Eingedenk jedoch des eigenen Alters vergießt er Thränen und giebt, um den Grund befragt, zur Antwort: „Seid ohne Sorge!" —

„Zu der Erleuchtung Gipfel seh' ich steigen diesen Knaben
Und des Gesetzes Rad, allreines Wesen schauend, wenden;
Mitleidig sinnt im Herzen er das Wohlsein vieler,
Und weithin seh' ich seine Heilsbotschaft verbreitet.
Doch ach! mein Leben hier wird bald ein Ende nehmen,
Mir nahen wird der Tod in seines (Buddhas) Lebens Mitte;
Nicht hören soll ich, was er lehrt, der ohnegleichen,
Darob ich bin versenkt in Trauer, Schmerz und Leiden!" [77]

4. Der zukünftige Buddha verlebte seine Jugend, wie dies

bei Söhnen seines Standes Sitte war, umgeben von allen Reizen eines bequemen und genußreichen Lebens, in welches nur der Wechsel der Jahreszeiten eine gewisse Abwechslung brachte. Es ist richtig, daß der junge Gotama vermählt war und einen Sohn, Râhula mit Namen, hatte. Er stand in den besten Jahren, als in ihm, ohne einen besonderen äußeren Anlaß (wiewohl die spätere Zeit einen solchen anzunehmen geneigt war), sondern wohl nur durch den in einem sinnlich befriedigten Dasein so natürlichen Gedanken an die Nichtigkeit alles weltlichen Treibens das Verlangen nach dem Ascetentum aufstieg. Je mehr er sich darauf besann, umsomehr verging ihm die Lust an „Jugend, Gesundheit und Leben", und „nicht achtend der Eltern Weinen und Klagen" zog er „von der Heimat in die Heimatlosigkeit".

„Leid ist in Lust, Glück nur im Entsagen: also erkennend
78 Will ich hingeh'n, mich selber anstrengen; darin frohlock' ich,"

läßt ein altes Lied ihn in Begeisterung ausrufen.

Später, nach Erlangung der Buddhawürde, stattete er seiner Heimat wieder einen Besuch ab. „Wandernd von Ort zu Ort kam er nach Kapilavatthu. Hier weilte der Erhabene im Sakya-Gebiete nahe bei Kapilavatthu in dem Nigrodha (ficus Indica)-Haine. Und am Vormittag ging der Erhabene, nachdem er seine Unterkleider angelegt, seinen Almosentopf genommen und das Oberkleid übergeworfen hatte, zur Residenz des Sakya Suddhodana." Damals war es, wo Gotama, nunmehr Buddha, nach langer Trennung seine Gattin (deren Namen uns die älteren Texte nicht nennen) und seinen Sohn Râhula wiedersah. Râhula ward von seinem Vater in die Genossenschaft der Bettler aufgenommen, — so gewährte Buddha Râhulas Bitte: „Gieb mir mein Erbteil, Ascet; gieb mir mein Erbteil, Ascet!" — und vielleicht war es auch bei derselben Gelegenheit, wo Mahâpajâpatî Gotamî (wie unser Text zu verstehen giebt, ist sie identisch mit Gotamas Tante und Stiefmutter) Buddha die Bitte vortrug, er möge für die Frauen dasselbe thun, was er für die Männer bereits gethan hatte,
79 nämlich einen Orden stiften.

5. Gotama war zur Zeit seiner pabbajjâ — so heißt der officielle Ausdruck für die Trennung vom Hause — 29 Jahre alt. Von ihr bis zur sambodhi — der Erleuchtung und Erlösung — verflossen sieben Jahre des Ringens und Strebens. Unsere Tradition läßt den heimatlosen Sakyasohn, den wir uns nun im Auf-

zug der indischen Asceten — gelbes Gewand, geschorenes Haupt- und Barthaar und die Almosenschale in der Hand wandernd von Ort zu Ort — zu denken haben, zunächst nach Râjagaha, der Hauptstadt von Magadha, gehen und dort auf dem Berge Paṇḍava eine Begegnung mit Bimbisâra, seinem nachmaligen Gönner und Freunde, haben. Wir erfahren ferner, daß Gotama sich unter die geistliche Leitung zweier brahmanischen Lehrer, Alâra Kâlâma und Uddaka Râmaputta, stellte. Sie befriedigten ihn indes nicht, und nachdem er sie wieder verlassen hatte, kam er nach mannigfachen Wanderungen im Magadhalande nach Uruvelâ an der Nerañjarâ (j. Phalgu oder Lilayan im j. Behar), einem Gehölze in der Gegend von Gayâ. „Hier — dachte er — ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt". Er versuchte es nun volle sechs Jahre auf dem Wege strenger Bußübungen. Doch als auch sie ihn nicht zum gewünschten Ziele führten, gab er sie auf und kehrte zur gewöhnlichen Lebensweise zurück. Fünf Asceten, die ihn die ganze Zeit hindurch aus der nächsten Nähe beobachtet hatten, um für den Fall, daß ihm die erlösende Erkenntnis zu teil werde, sich ihm als Jünger anzuschließen, wurden an ihm irre und wandten sich von ihm ab. Er aber verweilte unausgesetzt im „Geisterringen" (padhâna) am oben genannten Flusse, des Augenblickes gewärtig, der ihm die „Sicherheit" (yogakkhema) — d. i. Nirvâṇa — bringen sollte. Da trat Mâra, der Versucher, auch Namuci genannt, die symbolische Verkörperung alles Bösen, an ihn heran mit den Worten: [80]

„Dem Tode gehörst du mit tausend Teilen,
Dem Leben du mit einem schier;
Erhabner! schön ist lebend Leben;
Nur lebend hast zum Thun du Kraft."

Solches und Ähnliches sprach er zu Gotama. Allein dieser blieb standhaft, und Mâra sah sich überwunden.

„Jetzt sieben Jahre folg' ich schon des Heil'gen Spuren Schritt für Schritt,
Doch keinen Fehler fand ich hier am Weisen, Hocherleuchteten." [81]

Für Gotama war nun die entscheidungsvolle Stunde gekommen. In einer Nacht, die den Buddhisten heilig geblieben ist, sitzend unter einem Pîpal-Baume (assattha, aṣvattha, figus religiosa), der in der Folgezeit den Beinamen „Baum der Erkenntnis (bodhirukkha oder kurz der Bo-Baum) erhielt, stieg er

von einer Stufe der Betrachtung (jhâna, dhyâna) zur andern, bis sich ihm endlich das „Wesen der Dinge“ enthüllte. Gotama war dadurch ein Sambuddha, „ein vollkommen Erleuchteter“ geworden. Der Buddhismus hatte das Licht der Welt erblickt. Die ersten Worte, die sein Stifter gesprochen haben soll, sind nachher zu hoher Berühmtheit gelangt. Sie lauten in der Spruchsammlung des Dhammapada:

„Dieses Gebäudes Zimmerer suchend, vieler Geburten Reihe hindurch
Wandert' ich lange, bis ich ihn fände. Leidvoll ist jede neue Geburt.
Doch nun, Erbauer, bist du erblickt, nicht wirst du dies Haus noch einmal erbauen.
Sparren und First des Daches, gebrochen sinken sie nieder. Nah' ist der Geist
[82] Ewigem Frieden, da des Begehrens dürstendem Drang er ganz sich entzog.“

6. Für die Zeit unmittelbar nach der Erlangung der Buddhawürde bis zur Gewinnung der beiden größten von Buddhas Jüngern, Sâriputta und Moggallâna (Maudgalyâyana), besitzen wir ein wertvolles Document im ersten Buche des Mahâvagga, einer der Schriften aus dem Vinaya-piṭaka.

Noch sieben Tage verweilte Buddha in seiner bisherigen Lage, „mit gekreuzten Beinen“ am Fuße des Bo-Baumes, das „Glück der Erlösung“ (vimuttisukha) genießend. Am Ende dieser sieben Tage, während der ersten Nachtwache und den beiden folgenden, richtete er seinen Geist auf die „Verkettung der Ursachen und Wirkungen“ (paṭiccasamuppâda), wovon wir später noch zu reden haben, und als er sie durchschaut hatte, rief er aus:

„Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Dann muß zurück jeglicher Zweifel weichen, wenn kund ihm wird alles Geschehenen Ursprung“.

Das dritte Mal aber sprach er statt des letzten Verses:

„Zu Boden wirft er des Versuchers (Mâras) Scharen, der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt.“

Abermals sieben Tage widmete Buddha der Betrachtung unter einer Banane, „Baum der Ziegenhirten“ (ajapâla) genannt. Ein Brahmane nahte sich ihm mit der Frage: „Was macht einen Menschen zum Brahmanen?“ Buddha antwortete:

„Wenn ein Brahmane frei von jeder Sündlichkeit, von Hochmut frei und von Unreinigkeit,
Die Sinne zügelnd und im Wissen stark, erfüllet hat die Pflicht der Heiligkeit;

Der mag mit Recht ein Brâhmaṇa sich nennen; mit ihm an Wert sich nichts wird messen können".

Die folgenden sieben Tage verbrachte Buddha während eines furchtbaren Unwetters unter dem Mucalinda-Baume, vom Schlangenleib des Nâga (Schlangenkönig) Mucalinda umwickelt. Als das Unwetter verzogen und der Nâga in der Gestalt eines Jünglings ehrfurchtsvoll vor Buddha hingetreten war, sprach dieser:

„Selig die Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit kennt und schaut;
Wer unentwegt fest steht, selig, wer sich bändigt zu jeder Frist.
Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
Überwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit."

Nochmals sieben Tage verstrichen in betrachtender Stille unter dem Râjâyatana-Baume. Gotama hatte, seitdem er Buddha geworden war, noch keine Speise zu sich genommen. Zwei Kaufleute, Tapussa und Bhallika, die des Weges daher kamen, durften ihm die erste Nahrung reichen, Reiskuchen und Honigkuchen. Zum Lohne dafür wurden sie als seine (ersten) „Verehrer" (upâsakas) zugelassen.

Vom Râjâyatana-Baume ging Buddha nach Ablauf der sieben Tage zurück zum Ajapâla-Baume. Bedenken stiegen in ihm auf von solcher Art:

„Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt.
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
Nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt."

Buddha neigte dahin, die errungene Erkenntnis für sich zu behalten und sie nicht der Welt zu verkünden. Die Krisis war bedeutsam genug, um (für die buddhistische Phantasie) das Eingreifen des höchsten Genius, des Brahmâ Sahampati, zu rechtfertigen. Derselbe erscheint alsbald vor Buddha und bemüht sich, seine Zweifel zu verscheuchen. Die Worte, welche er zur Bekräftigung seiner Bitte an den Erhabenen richtete, sind überaus eindringlich und von einem weihevollen Tenor. Sie lauten:

„Im Magadhalande erhob sich vordem unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Thor der Ewigkeit, laß hören, was, Sündloser, du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt, deß Auge schaut weit über alles Volk hin.

So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
Und schau' hinab, Leidloser, auf die Menschheit, die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich, zieh' durch die Welt, sündloser Wegeskundiger,
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehen."

Das Mitleiden mit der Welt trug in Buddha den Sieg davon. Er ist gewillt, die Empfänglichen zu belehren:

„Geöffnet sei'n allen, die hören,
Der Ewigkeit Pforten".

Doch wer soll zuerst durch sie eingehen? Buddha denkt an seine beiden Lehrer Alâra und Uddaka. „Sie werden leicht die Lehre verstehen." Durch die Eingebung einer „unsichtbaren devatâ" vernimmt er, daß sie nicht mehr am Leben sind. Wer soll es nun sein? Jene fünf Asceten, die so lange bei ihm ausgeharrt hatten. Sie weilen jetzt im Hirschpark (migadâya) Isipatana bei Benares. Dorthin lenkt er daher seine Schritte. Unterwegs zwischen Gayâ und dem Bodhi-Baume begegnet ihm ein Mitglied der Secte der Ajîvakas, Upaka, der ihn nach seinem Lehrer und seiner Lehre fragt. Buddha erwidert in gâthâs (Liedstrophen):

„Über alle Feinde hab' ich gesiegt, wissenskundig bin ich geworden, fleckenlos in jeglicher Weise.
Alles hab' ich verlassen, Freiheit erlangt durch Besiegung der Lust.
Wissend durch mich, kenn' ich keinen Meister. Lehrer ist keiner und keiner mir gleich.
Heiliger bin ich, selbst höchster Lehrer, vollkommen Wissender bin ich allein.
Ruhe ward mir zu teil und Nirvâṇa. Kâsi (Benares) besuch' ich, zu gründen allhier der Wahrheit glänzendes Reich.
Rühren will ich die Trommel unsterblichen Wesens mitten im Dunkel der irdischen Welt."

Kopfschüttelnd schlägt der Ascet einen andern Weg ein. Buddha aber setzt seine Reise nach Benares fort. Die fünf Asceten (Kondañña, Vappa, Bhaddiya, Mahânâma, Assaji) begrüßen ihn, hören seine Belehrung über den Mittelweg (zwischen dem Leben der Lust und der Abtötung, der kein anderer ist als „der edle achtgliederige Weg"), und über die „vier edlen Wahrheiten" (Leiden, Ursprung, Aufhebung und Weg), bekehren sich und empfangen die upasampadâ („Zulassung" d. i. zur Genossenschaft oder Gemeinschaft, hier zunächst mit Buddha selbst). Die Genossenschaft (saṅgha) war hiermit gebildet. Ihre Mitgliederzahl

belief sich ursprünglich auf sechs, Buddha und die fünf ersten Bekehrten.

7. Benares ist unter den Buddhagläubigen immer gefeiert worden als die Stätte, wo „der Lehrer" (satthâ, śâstṛ) „das Rad des Gesetzes (Lehre) — dhammacakka — in Bewegung setzte". Der Bericht hierüber führt daher die Aufschrift: dhammacakka-ppavattana-Sutta d. i. das Sutta von dem In-Bewegung-setzen des Rades des Gesetzes (Lehre). Aus Dankbarkeit errichtete man später an der Stelle einen Thûpa (Stûpa). Cunningham glaubt denselben in dem ein paar Meilen nördlich von der Stadt gelegenen Stûpa, der heutigentags Dhamêk genannt wird, wiedergefunden zu haben und bringt seinen Namen mit dharmadeśaka d. i. Lehrer des dharma (dhamma) in Verbindung. 85

Was aber war der Inhalt dieses Gesetzes (Lehre)?

„Es giebt zwei Gegensätze (antâ, eigentl. Enden), welche ein Hausloser (pabbajita) meiden soll: auf der einen Seite die Pflege solcher Dinge, die vermöge der Leidenschaften, besonders der Sinnenlust (kâma) anziehen, — ein niedriger, gewöhnlicher, unwürdiger und fruchtloser Weg, der nur für weltlich Gesinnte paßt — auf der andern Seite die Pflege der Selbstabtötung (attakilamatha) — ein schmerzlicher, unwürdiger und nutzloser Weg. Einen Mittelweg giebt es, der diese beiden Gegensätze vermeidet. Ihn hat der Tathâgata (ein Epitheton, das sich Buddha gern selbst beilegt, s. v. a. der Vollendete) entdeckt, einen Weg, der die Au- 86
gen öffnet und Kenntnis verleiht, der zum Geistesfrieden führt, zu der höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nirvâṇa. Wahrhaftig, dieser Weg ist der edle achtgliederige Weg, nämlich rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Den Schlüssel zu dieser Lehre bietet uns jedoch erst die nachfolgende von den „vier edlen Wahrheiten" (cattvâri ariya-saccâni).

„Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unlieben vereinigtsein (samprayoga) ist Leiden, von Lieben getrenntsein ist Leiden, Gewünschtes nicht erlangen ist Leiden, kurz das fünffache (je nach den fünf Daseinsbeständen: Form, Empfindung, Vorstellung, Gestaltung, Be-

wußtsein) Haften am Dasein (pañcupâdânakkhandhâ) ist Leiden: dies ist die edle Wahrheit vom Leiden (dukkha).

„Der Durst (taṇhâ), der zur Wiedergeburt führt, begleitet von Leidenschaft (râga), der seine Befriedigung bald hier, bald dort sucht, — der Durst nach sinnlicher Lust (kâma), nach Dasein (bhava) und Wohlsein (vibhava): dies ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens (dukkha-samudaya).

„Die Vernichtung, das Verlassen, die Beseitigung, die Entfernung dieses Durstes, wobei keine Leidenschaft übrig bleibt: dies ist die edle Wahrheit von dem Ende des Leidens (dukkhanirodha).

„Der edle, achtgliederige Weg (ariyo aṭṭhaṅgiko magga): dies ist die edle Wahrheit vom Wege, der zum Ende des Leidens führt (dukkhanirodhagâminî paṭipadâ)."

Das „rechte Glauben" eröffnet hier, bezeichnend genug, die Reihe. Der Glaube an Buddha und seine Worte ist der erste Schritt zum Heile. Die Quintessenz aller Worte Buddhas hinwieder, mit denen er „das Reich des Gesetzes" begründet hat, sind die vier edlen Wahrheiten. „So lange ich sie nicht kannte — spricht Buddha zu seinen fünf ehemaligen Gefährten — wußte ich, daß ich die höchste, vollkommene Erleuchtung (sambhodi) noch nicht erlangt hatte, — aber seitdem ich sie kenne, weiß ich, daß ich die höchste, vollkommene Erleuchtung erlangt habe. — Ich weiß, daß dies meine letzte Geburt ist, und daß ich hinfür nicht wiedergeboren werde." Auf diese vier Wahrheiten, im eigentlichen Sinne Buddhas dhamma, seine Lehre oder sein Gesetz genannt, beziehen sich die Unterweisungen, als deren Frucht „das reine und fleckenlose Auge des Gesetzes" (dhammacakkhu) hervorgehoben wird, kraft dessen der zum Glauben gelangte Mensch erkennt: „Alles, was entsteht, vergeht."

Die ersten zum Glauben an Buddha Bekehrten waren damit zugleich auch „Bettler" (bhikkhus) geworden und in den Vollbesitz aller durch indisches Herkommen geheiligten Bettlerpflichten und Bettlerrechte eingetreten. Unser Text versäumt daher nicht eigens zu bemerken, daß auch Almosengänge bei der kleinen Genossenschaft schon an der Tagesordnung waren.

Zu den fünf ersten Bhikkhus gesellte sich als sechster ein edler Jüngling, der Sohn eines Schatzmeisters (seṭṭhi), Yasa mit Namen. Er kam in das Isipatana und trat zu Buddha heran mit

der Klage: „Ach, was für ein Unglück, ach, was für eine Gefahr!" — „Hier ist kein Unglück, — entgegnet ihm Buddha — hier ist keine Gefahr". — „Komm her, Yasa, setze dich nieder, ich will dich das Gesetz lehren." Yasa beruhigt sich, er hört Buddha aufmerksam zu und erlangt die erlösende Einsicht. Sein Vater und dann auch seine Mutter und Yasas „frühere Frau" werden „Verehrer" durch die Formel „der heiligen Dreiheit": „ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde." Vier Jugendfreunde Yasas folgen seinem Beispiele und begehren und erhalten Aufnahme in die Genossenschaft, welche nunmehr aus „eilf Ehrwürdigen" (arahats), Gotama Buddha mit eingeschlossen, besteht.

Die Schar von Buddhas Anhängern wächst rasch auf 61 an. Es waren lauter Leute aus den „besten und besseren Familien" (kulaputtâ).

8. Die „sechzig" sollten nun auch selbst zur Ausbreitung des „Reiches des Gesetzes" mithelfen. Vor ihrer Aussendung redet sie der Erhabene also an:

„Von allen Fesseln, menschlichen und göttlichen, bin ich befreit. Auch ihr seid von allen Fesseln, menschlichen und göttlichen, befreit. So geht denn hin zum Gewinn für viele, zur Wohlfahrt vieler, aus Mitleid mit der Welt, zum Besten, zum Gewinn und zum Heile der Götter und Menschen! Geht nicht zu zweien denselben Weg! Predigt die Lehre, die herrlich ist am Anfang, herrlich in der Mitte und herrlich am Ende, nach dem Geiste (attha) und nach dem Buchstaben (vyañcana)! Verkündigt ein vollkommenes und reines Leben (brahmacariya)! Es giebt Wesen, deren Geistesaugen kaum mit Staub bedeckt sind; wenn ihnen aber die Lehre nicht gepredigt wird, so können sie die Erlösung nicht erreichen. Sie werden die Lehre verstehen. Und auch ich will nach Uruvelâ zum Dorf des Feldhauptmannes (Senânînigâma) gehen, um die Lehre zu predigen!"

Nochmals trat ihm Mâra und zwar diesmal als Widerspruchsgeist entgegen. Es war vergebens.

Die Jünger hatten sich nach allen Himmelsgegenden zerstreut, während der Lehrer selbst nach Uruvelâ seine Schritte lenkte. Auf seiner Wanderung dahin bekehrte er dreißig reiche junge Leute. „Suchet euch selber", sagte er zu ihnen, und dieses Wort genügte, sie nachdenksam zu stimmen und für seine Lehre und

Lebensweise zu gewinnen. Zu Uruvelâ angekommen, galt sein erster Besuch der Einsiedelei eines Jaţila (brahmanischen Waldeinsiedlers) Kassapa mit dem Beinamen „aus Uruvelâ“ (Uruvelâ-K.), der das Haupt einer ansehnlichen Ascetensippe war, gleichwie auch dessen beide Brüder, der eine genannt Kassapa „vom Flusse“ (Nadî-K.) und der andere Kassapa „von Gayâ“ (Gayâ-K.), zahlreichen Asceten vorstanden. An dem Orte, wo Uruvelâ-Kassapa sein heiliges Feuer unterhielt, hauste ein feuriger Schlangendämon. Um dem Einsiedler seine Macht zu offenbaren, wirkte Buddha sein erstes Wunder, indem er den Nâga-König bezwang und in seine Almosenschale bannte, freilich ohne daß dieser Erfolg auf Kassapa einen Eindruck machte. Schlag auf Schlag erfolgen nun die Wunderkünste, deren Aufzählung wir uns hier ersparen dürfen, da wir sie ohnedies später in einem andern Zusammenhang erwähnen müssen. Auch ist an der uns im Mahâvagga vorliegenden Erzählung mehr der Umstand beachtenswert, daß durch alle magischen Wunder die Bekehrung des Kassapa nicht zustande kam, sondern erst durch die kategorische Erklärung Buddhas: „Du bist nicht ehrwürdig (arahâ), Kassapa, noch bist du in den Weg, der zur Ehrwürdigkeit führt (arahatta-magga), eingetreten, noch wandelst du in einer Weise, die dich zur Ehrwürdigkeit oder zum Weg zur Ehrwürdigkeit führen kann.“ Dies allein gab den Ausschlag. Kassapa von Uruvelâ bat um Aufnahme in die Genossenschaft, und dasselbe thaten auch Kassapas Jünger und ihnen folgend auch Kassapas beide Brüder nebst ihrem Anhange. Zum Zeichen, daß sie mit ihrer Vergangenheit gründlich zu brechen gedachten, übergaben sie sämtliche Feueropfersachen dem nahen Flusse und blieben für die nächste Zeit in Buddhas Gefolge.

An diese neugewonnenen Jünger, 1000 an der Zahl, hielt Buddha bald darauf auf dem Gayâsîsa, d. i. Gayâ-Kopf (der jetzige Berg Brahmâyoni bei Gayâ), seine Feuerpredigt, des Inhaltes: „Alles brennt, und wie so? — Das Auge brennt, die sichtbaren Dinge brennen; die geistigen Bilder, die auf dem Auge beruhen, brennen, die Berührung des Auges (mit den sichtbaren Dingen) brennt, auch die aus dieser Berührung entstehende Empfindung, sei sie genußvoll oder sei sie leidvoll oder weder genuß- noch leidvoll, brennt. Mit was für einem Feuer brennt aber dies alles? Mit dem Feuer der Leidenschaft (râgaggi), mit dem Feuer der Bosheit (dosaggi), mit dem Feuer der Täuschung (mohaggi), mit

Geburt, Alter, Tod, Gram, Klage, Schmerz, Niedergeschlagenheit und Verzweiflung. (Dasselbe wird dann ausgeführt von den übrigen Sinnen und zuletzt von dem Geiste oder mana, als dem sechsten, dann heißt es weiter:) Dies beachtend wird ein Jünger, der unterrichtet ist und auf dem „edlen Wege" wandelt, überdrüssig des Auges, überdrüssig der sichtbaren Dinge, überdrüssig des Geistes, überdrüssig der Gedanken. Indem er alles dessen überdrüssig wird, legt er ab die Begierlichkeit und wird dadurch frei. Wenn er frei ist, ist er sich bewußt frei zu sein; er weiß, daß das Wiedergeborenwerden ein Ende hat, daß das reine Leben (brahmacariya) vollendet, die Pflicht erfüllt ist und daß es keine Rückkehr mehr giebt in diese Welt".

Vom Gayâsîsa bewegte sich der Zug der Bettler, mit Buddha an der Spitze, nach Râjagaha, der Hauptstadt des Magadha-Königs Seniya Bimbisâra. Mit einem großen Gefolge zieht dieser Buddha entgegen, und der Eindruck, den dieses Schauspiel auf die Anwesenden machte, war so groß, daß alle, vom König angefangen, ihre Bereitwilligkeit, „Verehrer" zu werden, zu erkennen gaben. Aus Dankbarkeit machte der König seinen Lustgarten Veḷuvana „der Genossenschaft der Bettler mit Buddha als ihrem Haupte" zum Geschenk. Noch eine andere Erwerbung knüpfte sich an den damaligen Aufenthalt Buddhas zu Râjagaha. Zwei junge Brahmanen, Sâriputta (d. i. Sohn der Sâri, sein eigentlicher Name war Upatissa) und Moggallâna, Schüler Sañjayas, eines Wandermönches, hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben: „Wer zuerst das Ewige (amata, d. i. die Befreiung vom Tode) findet, soll es dem andern sagen." Da sah eines Tages Sâriputta einen von Buddhas Schülern, Assaji, der seinen Almosengang machte und ihm durch sein würdevolles Auftreten gefiel. Sâriputta frug ihn nach seinem Lehrer und nach dessen Lehre. Assaji nannte ihm Buddha als seinen Lehrer und als den Inhalt der Lehre gab er die (auch auf zahlreichen buddhistischen Denkmälern verewigte) Formel an: „Von dem, was aus einer Ursache hervorgegangen ist, hat der Vollendete die Ursache kund gethan und auch das Ende alles dessen. Ein solcher Lehrer ist der große Ascet (mahâmuni)". Freudestrahlend meldete nun Sâriputta seinem Freunde: „Freund, ich habe das Ewige gefunden!" Vergebens giebt sich ihr Lehrer Sañjaya alle Mühe, die beiden zurückhalten. Sie gehen unverzüglich zu Buddha, der über

sie weissagend spricht: „Diese beiden Genossen, die jetzt kommen, werden ein echtes Schülerpaar, ein sehr vorzügliches, glückbrin-
87 gendes Paar sein.“ Im Anschluß an die Aufnahme dieser beiden Jünglinge mit ihren 250 Gefährten in die Genossenschaft fährt unsere Quelle also fort: „Zu jener Zeit führten viele treffliche, hochgeborene Jünglinge aus Magadha ein reines Leben unter des Erhabenen Leitung. Das Volk aber murrte darüber und sprach: „Der Ascet Gotama ist schuld daran, daß Väter keine Söhne zeugen, daß Frauen Witwen werden und Familien aussterben. Jetzt hat er 1000 Jatilas und diese 250 Wandermönche, die Anhänger Sañjayas, aufgenommen, und diese vielen trefflichen Hochgeborenen aus Magadha führen jetzt ein reines Leben unter der Leitung des Asceten Gotama.“ Und so oft das Volk die Bettler sah, schmähte es sie mit den Versen:

„Gezogen kam der große Mönch zu der Magadha Bergesstadt,
Die Sañjaya bekehrt er all, wen wird heut' er bekehren sich?“ —

Buddha tröstete die Jünger. Dieser Lärm, sagte er, wird nur sieben Tage dauern, nach sieben Tagen wird er vorüber sein. Wenn man euch schmäht, so erwidert:

„Die Helden, die Vollendeten (Tathâgatas), bekehren durch ihr wahres Wort;
Wer will schmäh'n den Erleuchteten, der durch der Wahrheit Wort bekehrt?“

9. Damit schließt der zusammenhängende Bericht über die
88 erste Zeit nach der Erlangung der Buddhawürde ab. Nur über die letzte Zeit vor Buddhas Tod oder, wie man sich ausdrückte, vor seinem Eingang in das Nirvâṇa, steht uns wieder im Mahâ-Parinibbâna-Sutta ein solcher tagebuchartiger Bericht zu Gebote. Zwischen beiden Ereignissen liegen 45 Jahre, Jahre des Wanderns und Lehrens. Für die Ausbreitung des Buddhismus war diese Praxis des Herumziehens von Ort zu Ort ein mächtiges Vehikel. Über eine Strecke von etwa 483 km (von Sâvatthî im N.-W. bis Râjagaha im S.-O.) dehnten sich diese Wanderzüge aus. An den Kreuzwegen oder auch in den Dörfern, durch die
89 der Weg führte, luden öffentliche Ruheplätze, die von mildthätigen Gläubigen errichtet waren, zu kurzem Aufenthalte ein. Da und dort fand man auch an diesen Plätzen Reisvorräte vor, die zum Gebrauch für Reisende von frommer Hand geliefert wurden. In der Nähe von Städten oder Dörfern wurde in der Regel Halt gemacht, und als solche Stationen nennt uns die Tradition ins-

besondere das Jetavana, den Park des Anâthapiṇḍika bei Sâvatthî und den Gijjhakûṭa (Geierskopf) sowie den Bambushain Veḷuvana bei Râjagaha. Hunderte von Lehrreden Buddhas werden an die eine oder andere dieser Stätten verlegt. An dem und dem Platze, dies wußte man, hatte der Erhabene eine denkwürdige Begegnung mit diesem oder jenem berühmten Laien oder Mönche gehabt. Zu Râjagaha z. B. in dem Mangogarten des Jîvaka hatte er jene Lehre vom Lohn des Ascetentums vorgetragen, wovon das Samañña-phala-Sutta handelt u. s. w.

Von den Jüngern, die außer den genannten zu größerem Ansehen in der Gemeinde gelangten, ist noch Ânanda zu nennen, Buddhas Vetter und Liebling, ferner Anuruddha, ein anderer Vetter, Upâli aus dem Sakya-Stamme (im Unterschied von einem andern Upâli aus Râjagaha) und Mahâkassapa. Zu dem fürstlichen Patron Bimbisâra gesellte sich später noch ein zweiter, König Pasenadi von Kosala. Großmütige Wohlthäter aus bürger- [90]
lichem Stande waren der schon genannte Kaufmann Anâthapiṇḍika aus Sâvatthî, der sein schönes Jetavana der Bettlergenossen- [91]
schaft schenkte, und aus der gleichen Stadt eine schlichte Bürgersfrau, die ehrwürdige Matrone Visâkhâ, welcher Buddha acht Wünsche gewährte und darauf zum Lobe sagte:

„Die Speis' und Trank spendet voll edler Freudigkeit,
Des Heiligen Jüngerin, reich an Tugenden,
Die sonder Neid Gaben um Himmelslohn giebt,
Die Schmerzen stillt, Freude zu bringen stets bedacht,
Erlangt himmlischen Lebens Loos.
Den lichten Pfad wandelt sie, den gepriesenen,
Von Schmerzen frei, fröhlich genießt gar lange sie
Der Gutthat Lohn droben im sel'gen Himmelreich." [92]

Die letzten Lebensjahre Buddhas wurden getrübt durch seines Vetters Devadatta, des Sohnes des Godhi, Auflehnung gegen ihn und die Genossenschaft. In seinem Hochmute sprach derselbe: „Ich sollte die Bettlergemeinde leiten!" Devadatta hatte es zunächst darauf abgesehen, Buddha auf jede Weise zu discreditiren. Damit nicht zufrieden, machte derselbe wiederholt Anschläge auf Buddhas Leben. Er steckte sich zuerst hinter Bimbisâras Sohn Ajâtasattu. Dieser sollte seinen Vater und er (Devadatta) Buddha töten. Dieser Plan ward vereitelt, der gegen Buddha gerichtete, wie zu erwarten, durch ein Wunder. Wäh-

rend Buddha am Fuße des Geierkopfes lustwandelte, brachte Devadatta einen gewaltigen Felsblock auf der Höhe des Berges ins Rollen. Aber zwei Bergspitzen neigten sich einander zu und hielten den Block im Fallen auf. Nur ein Splitter verletzte den Fuß des Erhabenen ein wenig, so daß er blutete. Alsdann ließ Devadatta den Elefanten Nalâgiri in einer engen Gasse gegen Buddha losstürmen. Aber das Tier konnte der Kraft der Liebe, die der Erhabene über es ergoß (mettena cittena phari), nicht widerstehen, machte vor ihm Halt und fügte ihm kein Leid zu. Auch eine Spaltung unter den Jüngern suchte Devadatta hervorzurufen, und dieser Versuch gelang ihm auch wirklich. Fünfhundert jüngere Ordensglieder aus Vesâlî schlossen sich ihm an, ohne zu wissen, um was es sich handelte, bis sie durch Sâriputta und Moggallâna von ihrem Irrtum überzeugt und vom Gayâ-sîsa, auf das sie ausgewandert waren, zum Veḷuvana zurückgeführt wurden. Zur Strafe für seine arglistigen Anschläge nimmt Devadatta
93 ein trauriges Ende.

94 10. Indem wir dem Berichte über Buddhas letzte Reise folgen, heben wir daraus die hauptsächlichsten Begebenheiten hervor. Von Râjagaha zog Buddha mit seinen Jüngern über Ambalaṭṭhikâ und Nâḷandâ nach Pâṭaligâma, dem nachherigen Pâtaliputta, setzte in der Nähe dieses Platzes über den Ganges, berührte auf der Weiterreise Koṭigâma und Ñâtika und kam nach Vesâlî, wo er sich im Mangowalde der Courtisane Ambapâlî aufhielt. Ambapâlî und die jungen Licchavis, jenes schon früher (S. 8) erwähnte Adelsgeschlecht der Stadt Vesâlî, wetteiferten miteinander, um Buddha mit Aufmerksamkeiten zu überhäufen. Im Hause der Courtisane nahm er das Mittagsmahl ein. Nachdem die Tafel aufgehoben war, setzte sich Ambapâlî Buddha zu Füßen und sprach: „Herr, ich schenke diesen Ruheplatz der Genossenschaft der Bettler, deren Haupt Buddha ist". Von Vesâlî wanderte er nach dem Dorfe Beluva, woselbst er die Regenzeit zubrachte und zum ersten Male erkrankte. Nach seiner Genesung und da er, der Achtzigjährige, wußte, daß sein Lauf bald vollendet sein werde, sprach er zu Ânanda, der ihn in seiner Krankheit bedient hatte: „Ânanda, seid euch gegenseitig Leuchten! Seid einander Zuflucht, haltet fest an der Lehre als eurer Leuchte! Schaut euch nach keiner andern Zuflucht als euch selber um!" Zum letzten Male trat der Versucher an ihn heran, um ihn zu überre-

den, auf der Stelle in das Nirvâṇa einzugehen. Buddha blieb Sieger. „Nach drei Monden wird der Vollendete sterben" erwiderte er Mâra, und im selben Augenblicke erbebte die Erde und Donner rollte über den Himmel. Je näher sein Ende kam, desto eindringlicher wurden seine Lehren, deren jede in dem Gedanken gipfelt: „Alles vergeht."

„Dem Ende reift mein Dasein zu, nahe ist meines Lebens Ziel.
Ich gehe hin, ihr bleibt zurück; der Zuflucht Ort ist mir bereit.
Seid wachsam ohne Unterlaß, wandert allzeit in Heiligkeit,
Entschlossen stets und stets bereit bewahrt, ihr Jünger, euren Geist.
Wer sonder Wanken immerdar wandelt, dem Wort der Wahrheit treu,
Ringt von Geburt und Tod sich los, dringt durch zu alles Leidens Ziel."

Noch einen letzten Blick warf der Erhabene auf Vesâlî, dann zog er von Dorf zu Dorf weiter, bis er nach Pâvâ kam und im Mangowalde eines Schmiedes Namens Cunda Rast machte. Dieser bereitete für ihn ein Mahl zu und setzte Buddha außer anderen Speisen auch gedörrtes Schweinefleisch vor. Buddha fühlte sich, nachdem er davon gegessen hatte, unwohl, raffte sich jedoch wieder auf, um nach Kusinârâ (j. Kasia) zu pilgern. Auf dem Wege dahin, als er von der Straße abbiegend sich an dem Fuße eines Baumes um auszuruhen niedergesetzt hatte, bat er, von Durst gequält, Ânanda, ihm Wasser zu holen. Das Wasser des vorbeifließenden Flüßchens aber war nicht weniger als hell und klar. Sobald indes Ânanda daraus schöpfte, verlor es seine trübe Farbe, und der Erhabene trank von dem Wasser. Zur selbigen Zeit kam ein Schüler des uns aus Gotamas pabbajjâ bekannten Âḷâra Kâlâma, Pukkusa mit Namen, des Weges daher von Kusinârâ nach Pâvâ. Buddha ließ sich in eine Unterredung mit ihm ein und gewann ihn für seine Lehre. Pukkusa bot darauf Buddha zwei golddurchwirkte Gewänder an, von denen dieser eines für sich und eines für Ânanda anzunehmen geruhte. Als nun der ehrwürdige Ânanda den Leib des Erhabenen in die golddurchwirkten Gewänder kleidete, schienen diese plötzlich ihren Glanz verloren zu haben, so helleuchtend erstrahlte die Hautfarbe des Erhabenen. Buddha erklärte dies seinem Lieblingsschüler, indem er sprach: „In der Nacht, in welcher ein Vollendeter die höchste Erkenntnis erreicht, und in der Nacht, in welcher er dahingeht in jenem letzten Dahingang, der nichts zurückläßt, bei diesen beiden Gelegenheiten wird die Hautfarbe des Vollendeten hell-

leuchtend und strahlend." Alsdann zog der Erhabene zum Flusse Kakutthâ. Der Bericht nimmt die Gâthâ-(Lied-)Form an:

„Gewandert kam Buddha zum Flusse Kakutthâ,
Dem ruhigen, reinen, mit klarem Wasser.
Ins Wasser stieg müde hinab der Meister,
Der höchste Vollendete, Ohnegleichen.
Als er gebadet, trank aus dem Flusse der Meister
Und stieg hinaus mit seinen Jüngerscharen.
Der heilige Meister, der Wahrheit Künder,
Der Weise ging hin zum Mangowalde.
D'rauf sprach er zu Cunda, dem Mönche: Falte
Das Kleid mir vierfach, daß ich mich niederlege.
Und Cunda that froh, wie der Herr geboten.
Vierfach gefalten breitet er schnell das Kleid aus.
Da legte der Meister sich hin, der müde,
Und Cunda auch setzte sich bei ihm nieder".

Im Sâla-(Sal-)Haine der Mallas, dem Upavattana von Kusinârâ, ließ Buddha sich zwischen zwei Bäumen eine Lagerstätte bereiten. Die Bäume regneten einen Blütenregen auf ihn hernieder, während vom Himmel herab Wohlgerüche sich in der Luft verbreiteten und himmlische Musik sich hören ließ. Der ehrwürdige Upâvaṇa hatte sich vor Buddha gestellt, ihn anzufächeln. Da hieß dieser ihn auf die Seite treten, damit auch die herbeigeeilten Geister der zehn Weltsysteme ihn ansehen konnten. Noch vieles sprach der Erhabene, beispielsweise über die Stätten, die ein Gläubiger mit Gefühlen der Scheu und Ehrfurcht besuchen solle, über das Verhalten der Mönche den Frauen gegenüber, über die Art und Weise, wie seine Überreste zu behandeln seien, über die Personen, die Anspruch auf ein Grabdenkmal (thûpa) haben. Ânanda, der lange Zeit hindurch ruhig den Lehrreden seines Meisters zugelauscht hatte, konnte endlich seinem Schmerz nicht mehr Einhalt gebieten. An die Thüre seines vihâra gelehnt, weinte er, also klagend: „Ach, ich bleibe doch nur ein Lernender, einer, der noch seine eigene Vollendung auszuwirken hat, und der Meister scheidet von hinnen, er, der so gütig ist." Buddha, welcher den Seelenschmerz seines Lieblingsjüngers kannte, ließ Ânanda zu sich rufen und sprach ihm Mut zu mit den Worten: „Genug, Ananda. Traure nicht, weine nicht! Habe ich dir nicht schon bei früheren Gelegenheiten gesagt, daß wir von allem, was uns lieb und teuer ist, scheiden müssen? Wie wäre es also mög-

lich, Ânanda, daß, wo alles, was geboren und ins Dasein getreten ist und Organe hat, in sich den notwendigen Grund seiner Auflösung trägt, solch' ein Wesen (wie ich) nicht sollte aufgelöst werden? Nein, das kann nicht sein. Seit langer Zeit, Ânanda, bist du mir nahe gestanden durch Werke, Worte und Gedanken der Liebe, treu und ehrlich, ohne zu wanken. Darin hast du wohl gethan, Ânanda. Strebe mit Eifer und bald wirst du frei von den großen Übeln sein, von der Sinnlichkeit, Individualität, Täuschung und Unwissenheit." Alsdann belehrte Buddha seine Jünger darüber, daß alle „Vollendeten", auch die der früheren Zeiten, eben so treu ergebene Diener gehabt haben, wie er an Ânanda einen hatte. Auch in Zukunft, sagte er, werde dies so sein. Darauf hob er noch vier rühmliche Eigenschaften an Ânanda hervor. Als er geendet hatte, bat ihn Ânanda, er möge doch lieber in einer der großen Städte als an diesem unansehnlichen Orte sterben. Doch Buddha fiel ihm in die Rede: „Sprich nicht so, Ânanda. In früherer Zeit war dieses Kusinârâ unter dem Namen Kusâvati die Residenz des Königs Mahâ-Sudassana (des großen [Königs] der Herrlichkeit), und damals war es ausgedehnt, wohlhabend und bevölkert. Gehe, Ânanda, jetzt nach Kusinârâ hinein und sage den Mallas: heute in der letzten Nachtwache wird der Vollendete von hinnen scheiden." Als die Mallas diese Kunde vernahmen, wurden sie sehr traurig und einige von ihnen weinten, zerrissen ihr Haar, warfen sich auf den Boden und riefen aus: „Zu bald wird der Erhabene sterben! Zu bald wird der Selige von hinnen scheiden! Ganz bald wird das Auge der Welt (cakkuṃ loke) verschwinden!" Darauf eilten die Mallas, Männer, Weiber und Kinder, zum Sâlhaine, um Buddha ihre Verehrung zu bezeigen. Nach Familien geordnet, traten sie hinzu und beugten sich in Ehrfurcht vor dem Erhabenen.

11. Zu jener Zeit weilte der Bettelmönch Subhadda, der kein Anhänger des Asceten Gotama war, in Kusinârâ. Dieser dachte: „Ein Gefühl der Unsicherheit ist in mir aufgestiegen und ich setze das Vertrauen auf den Asceten Gotama, daß er mir so die Wahrheit vorstellen kann, daß ich dieses Gefühles der Unsicherheit los und ledig werde." Ânanda, dem er sein Anliegen vortrug, wies ihn ab. „Belästige den Vollendeten nicht; der Erhabene ist müde," sprach er. Buddha hörte den Wortwechsel und befahl Ânanda, den Bittsteller vorzulassen. „Was Subhadda von mir

erbittet, erbittet er aus Verlangen nach Wissen und nicht um mich zu langweilen. Und was ich auf seine Fragen antworte, wird er schnell verstehen." Nun trat Subhadda vor Buddha hin und legte ihm seine Bedenken vor, woher es käme, daß die berühmtesten Sectenhäupter unter sich uneins wären. „Laß dies auf sich beruhen," erwiderte ihm Buddha, „die Wahrheit will ich dich lehren." „In jedweder Lehre, worin der edle achtgliederige Weg nicht vorkommt, giebt es auch keinen Asceten vom ersten, zweiten, dritten und vierten Range. In dieser Lehre allein, Subhadda, kommt der edle achtgliederige Weg vor, und in ihr allein giebt es darum einen wahren Asceten. Leer sind die Systeme der andern Lehrer, leer an wahren Asceten. Und wenn nur, Subhadda, die „Bettler" auf rechte Weise leben, wird die Welt nie Mangel an „Ehrwürdigen" haben.

„Im neunundzwanzigsten der Jahre stand ich,
Als ich, das Heil suchend, der Welt entsagte;
Und es verfloß mehr als ein halb Jahrhundert,
Seitdem ich entsagte der Welt, Subhadda,
Inmitten wahrhaften Gesetzes stehend, —
[86] Von welchem fern keine Asceten möglich.""

Subhadda bat nun um Aufnahme in die Genossenschaft, und indem ihm die für Asceten aus andern Secten vorgeschriebene viermonatliche Probezeit erlassen wird, erlangt er sofort die Gewährung seiner Bitte. Er war (was in unserm Berichte nicht unerwähnt gelassen wird) „der letzte der von Buddha persönlich Bekehrten."

Nachdem der Erhabene noch einige Anordnungen getroffen hatte, sprach er: „Es kann sein, ihr Bettler, daß in dem Geiste des einen oder andern ein Zweifel oder ein Mißverständnis hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges sich erhebt. Forschet frei! Sorget dafür, daß ihr euch keinen Vorwurf zu machen braucht, indem ihr denkt: Unser Lehrer war von Angesicht zu Angesicht bei uns, und wir konnten uns nicht entschließen, den Erhabenen zu fragen, so lange wir von Angesicht zu Angesicht bei ihm waren." — Als keine Antwort erfolgte, sprach Buddha dasselbe zum zweiten und dritten Male, dann redete er die Seinen also an: „Es kann sein, ihr Bettler, daß ihr aus Ehrfurcht vor dem Lehrer keine Fragen an ihn stellt. Möge der eine sie dem andern mitteilen!" Abermals schwiegen alle. Da ergriff Ânanda das Wort, indem

er sprach: „Wie wundervoll ist dies, Herr! Wahrhaftig, ich glaube, daß in dieser ganzen Versammlung von Bettlern kein einziger sich befindet, der einen Zweifel oder ein Mißverständnis hat hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges.“ — „Aus der Fülle des Glaubens hast du geredet, Ânanda, — gab ihm Buddha zur Antwort — aber der Vollendete weiß für gewiß, daß in dieser ganzen Versammlung von Bettlern sich keiner findet, der einen Zweifel oder ein Mißverständnis hat hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges. Denn sogar derjenige, der am weitesten zurückgeblieben ist, Ânanda, von allen diesen 500 Bettlern (nach Buddhaghosa eine Anspielung auf Ânanda selbst) hat sich bekehrt und braucht nicht mehr in einem Leidenszustand wiedergeboren zu werden, er ist der endlichen Erlösung gewiß. Sehet nun, Bettler, ich ermahne euch; alles Entstandene vergeht. Wirket euer Heil mit Eifer!“

Dies waren seine letzten Worte.

Darauf trat der Erhabene ein in das erste Stadium der tiefen Meditation (jhâna). Aus diesem erhob er sich und gelangte in das zweite, dann in das dritte und vierte Stadium, aus diesem in jenes, in welchem bloß die Unendlichkeit des Raumes dem Geiste gegenwärtig ist, dann in dasjenige der Unendlichkeit des Denkens, darauf in das des Nichts. Aus diesem trat er ein in jenes, welches zwischen dem Nichtbewußten und Bewußten liegt, daraus in das, in welchem das Bewußtsein sowohl der Empfindungen als der Gedanken gänzlich geschwunden ist.

Da sagte Ânanda zu Anuruddha: „O Anuruddha, der Erhabene ist tot.“ „Nein, Ânanda,“ erwiderte Anuruddha, „der Erhabene ist nicht tot. Er ist bloß in jenes Stadium getreten, in welchem sowohl Empfindungen als Gedanken aufgehört haben.“

Darauf ging der Erhabene ein in das Stadium zwischen Bewußtsein und Bewußtseinslosigkeit, aus diesem in das des Nichts, darauf in das der Unendlichkeit des Denkens, dann in das der Unendlichkeit des Raumes, aus diesem in das vierte Stadium der tiefen Meditation, darauf in das dritte, zweite und erste, und aus dem ersten in das zweite, dritte und vierte, und aus dem vierten erhob er sich und ging unmittelbar in das Nirvâṇa ein.

In demselben Augenblicke entstand ein furchtbares Erdbeben, und Donner brach los. Brahmâ Sahampati ließ sich vernehmen:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete, zum Nirvâṇa ist gegangen ein."

Und Sakka (Indra), „der König der devas", sprach den Vers:

„Wie kurz ist aller Erdendinge Sein! Sie müssen wachsen und darauf vergeh'n;
Sie kommen und sie schwinden wieder hin; und wohl ist ihnen, wenn zur Ruh' sie geh'n."

Anuruddha und Ânanda sprachen sich gleichfalls über das Ereignis in entsprechenden Versen aus. Diejenigen aus der Genossenschaft, die noch nicht frei von Gemütsbewegungen waren, weinten und jammerten, die übrigen aber waren gefaßt, denn sie wußten: vergänglich ist alles Irdische. Anuruddha tröstete in einer Ansprache die Mönche und vorab Ânanda über das Hinscheiden des Erhabenen. Am Morgen des folgenden Tages sandte er den Ânanda nach Kusinârâ, um den dortigen Mallas die Nachricht von Buddhas Tode zu bringen. Mit großer Trauer wurde diese Nachricht von den gerade in der Stadthalle zur Beratung versammelten Mallas aufgenommen. Darauf kamen sie mit Wohlgerüchen, Kränzen und Musik zum Sâlhaine, um den Erhabenen zu ehren. Sechs Tage verstrichen unter Leichenfeierlichkeiten. Am achten Tage trugen acht angesehene Mallas die Leiche nach einem östlich von der Stadt gelegenen Schreine, Makuṭa-bandhana (Kronband) genannt. Auf die Frage, was mit den sterblichen Überresten des Erhabenen geschehen sollte, erteilte Ânanda den Mallas folgenden Bescheid: „Wie man die Überreste des Königs der Könige behandelt, so soll man die des Vollendeten behandeln," und setzte ihnen dann auseinander, was der Erhabene selbst in dieser Hinsicht angeordnet hatte.

Darauf kleideten die Mallas den Leichnam in neue Kleider und legten ihn auf einen Scheiterhaufen von wohlriechenden Hölzern. Vier der Angesehensten machten den Versuch, den Scheiterhaufen anzuzünden; — doch vergebens, denn es fehlte noch einer, der bei der Leichenverbrennung zugegen sein sollte. Gerade, als alles dies vor sich ging, war Mahâkassapa mit ungefähr 500 Gefährten auf dem Wege von Pâvâ nach Kusinârâ. Als er nun abseits der Straße am Fuße eines Baumes sich niedergelassen hatte, sah er aus einiger Entfernung einen brahmanischen Asceten des Weges daher kommen mit einer Mandârava-Blume (Himmelsblume) in der Hand. Von ihm erfuhr Kassapa den Tod

des Meisters und daß er auf diese Weise zu jener Blume gekommen sei. Denn Himmelsblumen regnet es nur, wenn „Vollendete" sterben. Am Makuṭa-bandhana daselbst angelangt, begab er sich in Ehrfurcht zu den Füßen des Erhabenen, und im nämlichen Augenblicke entzündete sich der Scheiterhaufen von selber. Die Mallas sammelten alsdann die Gebeine und verbrachten sie in ihr Rathaus. Hier stellten sie dieselben hinter einem von Speeren und Bogen gebildeten Gitter sieben Tage lang aus und verehrten sie mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Wohlgerüchen. Da sie keine Miene machten, etwas von Buddhas Überresten herzugeben, so wäre beinahe darüber ein heftiger Streit ausgebrochen, hätte sich nicht der Brahmane Doṇa (Droṇa) ins Mittel gelegt, indem er recht vernünftig sprach:

„Ihr Herren hört ein Wort von mir!
Verträglichkeit war unsers Buddhas Lehre.
D'rum wär's unziemlich, wenn die Teilung
Der Überreste des, der war der Wesen bestes,
Erregen sollte Streit und Blut und Krieg.
So laßt uns alle sie einmüt'gen Sinn's
In freundschaftlicher Weise unter acht verteilen.
In jedem Lande Thûpas soll'n sich erheben,
Zum Zeichen, daß die Welt dem Buddha glaubt."

Doṇa wurde mit der Verteilung betraut, und er teilte die Reliquien in acht gleiche Teile, für sich aber erbat er nur die Urne. Alle, welche einen Teil davon erhielten, der König Ajâtasattu von Magadha, die Licchavis von Vesâlî, die Bulis von Allakappa, die Koliyas von Râmagâma, der Brahmane Vethadîpaka, die Mallas von Pâvâ, die von Kusinârâ, errichteten über denselben einen thûpa (tumulus) und feierten zu ihren Ehren ein Fest. Desgleichen thaten auch Doṇa über der Urne und die Moriyas (Maurya) von Pipphalivana, die zu spät gekommen waren und deswegen nur noch die Holzkohlen bekommen hatten.

12. Über Buddhas Todesjahr, das von den Buddhisten selbst nicht vor dem zwölften nachchristlichen Jahrhundert zur Zeitbestimmung verwendet wurde, wie die Inschrift eines ceylonesischen [96] Königs mit Namen Vissaṅka Malla zu verstehen giebt, herrscht Meinungsverschiedenheit unter den Forschern. Während Max Müller, Cunningham und Bühler das Ereignis um das Jahr 477 v. Chr. datiren, was der Wahrheit am nächsten kommen

dürfte und auch von der Datirung Oldenbergs, der 480 als Todesjahr annimmt, nicht weit abliegt, haben sich Rhys Davids für die Zeit zwischen 420 und 400, Westergaard für das Jahr 368 (370) und Kern für 370 (380) oder 388 entschieden. Ohne die Gründe der letztgenannten Gelehrten zu verachten, wird man doch gestehen müssen, daß dieselben nicht imstande sind, die unabhängig von einander auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Ergebnis führenden Untersuchungen der erstgenannten aufzuwiegen. Das Datum 543 aber ist unter allen Umständen
97 aufzugeben.

Drittes Kapitel.

Die Lehren des älteren Buddhismus.

1. Die Zahl der Schriften aus der canonischen Pâli-Litteratur, welche dem dhamma oder der Lehre (Gesetz, Dogma und Moral) gewidmet sind, ist keine geringe. Umfangreiche Ausführungen, Reden und Unterredungen, wie sie der Dîgha-Nikâya bietet, wechseln ab mit solchen von mittlerer Größe (Majjhima-Nikâya) und kurzen Suttas (Khuddaka-Nikâya). Manche dieser Lehrschriften sind zu Gruppen (vaggas) verbunden (Saṃyutta-Nikâya), andere hinwieder in der Weise geordnet, daß die folgende Abteilung jedesmal um eine Nummer stärker ist als die vorhergehende (Aṅguttara-Nikâya). Nicht alle Schriften sind ihrem Inhalte nach gehaltvoll und ihrer Form nach gefällig. Den Vorzug der Gediegenheit vereinigen mit einer geschmackvollen Behandlung vorzugsweise zwei. Es sind dies die „Dhammapada“ und „Sutta-Nipâta“ überschriebenen Texte, von denen ersterer nur Verse und letzterer mit Prosa untermischte poetische Lehrstücke enthält.

Ein zuverlässiges Kriterium zur Scheidung der Nachbildungen von dem Ursprünglichen und Echten ist uns nicht gegeben. Nicht einmal werden wir sagen dürfen: je kürzer und markiger, desto treuer uud wahrer. Denn Indien verlangt eben andere Maßstäbe als die uns gewohnten, und gerade im Zeitalter Buddhas war klügelndes Denken und scholastische Rede beliebter als Einfachheit in Gedanken und Ausdruck. Ja der Brahmanismus selbst war es, der der neuen Lehre einen großen Schatz von technischen Namen und Formeln entgegenbrachte, welche leicht im Sinne der

veränderten Auffassung umzumodeln waren. Eine gewisse schulmäßige Darstellung der Gedanken, so viel ist sicher, muß schon bestanden haben, als der Sutta-Nipâta verfaßt wurde, und doch ist dies eine unserer ältesten Lehrschriften. Für uns also giebt es keine Möglichkeit mehr, die dem Buddhismus wesentlichen Gedanken uns anders zum Bewußtsein zu bringen als in der stereotypen Form, worin sie uns überliefert sind. Obschon nun allerdings ein sicheres Urteil in diesen Dingen kein wirklich Besonnener fällen möchte, so wird doch auf keinen Fall mehr als ein verschwindend kleiner Bruchteil von allem als authentisch d. h. als Buddhas litterarisches Eigentum anzusehen sein. Weitaus das Meiste macht durchaus den Eindruck des Schablonenhaften. Wir sind daher angesichts der überlieferten Gestalt der Lehren Buddhas nicht imstande, das, was der historische Buddha lehrte, und das, was ihm bloß nachgeredet und angedichtet wurde, genugsam gegeneinander abzuwägen. Immerhin tragen wir kein Bedenken, die Lehren des älteren Buddhismus für das treueste Spiegelbild der Lehren Buddhas selbst anzusehen und betrachten es ganz und gar für ausgeschlossen, daß dieser etwas gelehrt habe, was unsere Texte verschweigen.

Eine Geheimlehre war damals, als diese Texte entstanden, nicht bloß nicht bekannt, sondern man wußte im Gegenteil bestimmt, daß der „Vollendete" die Wahrheit verkündigt hatte, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Eingeweihten und Uneingeweihten, „denn — so lauten die Buddha in den Mund gelegten Worte — in Sachen der Lehren (dhammesu) ist der Vollendete nicht wie ein (brahmanischer?) Lehrer mit einer geschlossenen Faust" [âcariya-muṭṭhi] (worin er manches für sich zurückbehält). Anders war es in den brahmanischen Schulen. Hier 98
aber, wo die Lehre vom All-Einen eine geheime Mitteilung nötig machte, rühmte man sich zugleich auch, durch Offenbarung in ihren Besitz gelangt zu sein. Buddha, der keine Offenbarung gel- 99
ten ließ, sondern nur die eigene Intuition (bodhi), brauchte ähnliche Rücksichten nicht zu nehmen. Jeder andere konnte ja eben so gut wie er auf dem nämlichen Wege zum nämlichen Wissen vordringen.

2. Dieses Wissen aber, welches der Intuition entspringt und kein Siegel einer übermenschlichen Autorität an sich trägt, ist darum doch nicht ein rein speculatives Wissen, welches dar-

auf ausgeht, das Wesen der Dinge zu ergründen. Es ist ein Wissen von vorwiegend praktischer Tendenz. Wer es besitzt, hat den Weg vom Irdischen und Vergänglichen zum Ewigen und Unvergänglichen gefunden. „Leiden und Erlösung" heißen die beiden Angelpunkte, um welche sich dasselbe bewegt. „Sowie das große Weltmeer nur einen Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, so hat auch diese Lehre und Ordnung (dhammavinaya)
[100] nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung." Dieses praktische Moment verleiht Buddhas Lehre das ihr eigentümliche Gepräge. Sie kümmert sich nur um das, was ein jeder erfahren muß, das Leiden, und um das, was ein jeder erfahren soll, die Erlösung. Den Ausgangspunkt bildet mithin eine Erfahrungsthatsache: „Alles Dasein ist Leiden", oder mehr nach der moralischen Auffassung ausgedrückt: „Alles brennt" (s. o. S. 36).

Mit dieser Wahrheit hebt das buddhistische Glaubensbekenntnis an. Unter den „vier edlen Wahrheiten", von welchen es heißt,
[101] daß sie „die eigentümliche Lehre der Buddhas" sind, nämlich nach den Merkworten: Leiden (dukkha), Entstehung (samudaya), Aufhebung (nirodha) und Weg (magga), ist sie die erste, und wenn es darauf ankam, den Inhalt von Buddhas dhamma durch ein Wort in Erinnerung zu rufen, so genügte es zu sagen: „Leiden". Und das Leiden reicht genau so weit als das Dasein. Denn Dasein ist Werden, Entstehen und Vergehen, weder Sein noch
[102] Nichtsein, sondern ein Mittleres, ein steter Fluß, ein Kommen und Wiederkommen, Verschwinden und Wiedererscheinen, Saṃsâra, d. i. ein Übergang von einer Existenz zur andern, der erst dann endet, wenn durch Abwendung vom Wandelbaren und Vergänglichen dem Dasein und Leiden ein Ende gemacht wird.

Nirgends außer dem Geiste, der es erkennt, ist Bestand und Ruhe. Das „Auge des Gesetzes" (dhammacakkhu), wie es genannt wird, ist die Einsicht: „Was dem Entstehen unterworfen, tis auch dem Vergehen unterworfen" (yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ). Geburt, Alter und Tod sind die Hauptformen des Daseins, welches Leiden ist.

Aber das Dasein und so auch das Leiden muß einen Grund haben, und dieser Grund ist unser Wille, gewöhnlich bezeichnet als Durst (taṇhâ), „der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt". Darauf weist die zweite der „vier edlen Wahrheiten" hin. Eine besondere Formel, die vom „Ursa-

chenzusammenhang" (paṭiccasamuppâda), mitunter auch die Formel der zwölf nidânas oder der Grundlagen der Existenz genannt, deckt die letzte Wurzel des Leidens auf. In ihrer rückläufigen Form hängt diese Formel mit der dritten der „vier edlen Wahrheiten", der von der Aufhebung des Leidens, ebenso zusammen, wie diese mit der von der Entstehung des Leidens. Wir finden sie daher gelegentlich in ihrer doppelten Form („vorwärts und rückwärts") geradezu für die zweite und dritte Wahrheit eingesetzt. [103] Sie lautet: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Strebungen), aus den Gestaltungen entsteht das Bewußtsein, aus dem Bewußtsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete, aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter der gänzlichen Vernichtung des Begehrens, so werden dadurch die Gestaltungen aufgehoben, durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Bewußtsein aufgehoben, durch die Aufhebung des Bewußtseins wird Name und Körperlichkeit aufgehoben, durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben, durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung aufgehoben, durch die Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben, durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben, durch die Aufhebung des Durstes wird das Haften aufgehoben, durch die Aufhebung des Haftens wird das Werden aufgehoben, durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben, durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens." [104]

3. Der Ursprung des Leidens wie auch sein Ende wird hiernach ausschließlich in das menschliche Wesen hineinverlegt. Die Natur des Menschen selbst aber wird gedacht als ein Aggregat von fünf Bestandteilen (khandhas), die alle (nur nicht alle in gleichem Maße) einem unablässigen Wechsel unterworfen sind, nämlich: der organisirte Leib, d. i. die rein materiellen Attribute des Menschen (rûpa-khandha), die Empfindung (vedanâ-khandha),

die Vorstellung (saññâ-kh.), die Gestaltungen oder Strebungen (saṅkhârâ-kh.) und als höchster von allen das Bewußtsein (viññâṇa-kh.). Eine Seele, also ein bleibendes Selbst oder Ich im Menschen, kann es ebensowenig geben, wie ein dauerhaftes Dasein (auch ein körperliches) überhaupt. „Bloß ein Haufen von Gestaltungen (saṅkhâras = die 5 khandhas) ist dies, hier findet sich keine Person. Wie da, wo die Teile (eines Wagens) zusammenkommen, das Wort Wagen gebraucht wird, so ist da, wo die Bestandteile vorhanden sind (khandhesu-santesu), die Person (ṣatta): dies
105 ist die allgemeine Überzeugung (sammuti)". Der Glaube an ein unwandelbares Selbst ist darum eine falsche Annahme (diṭṭhi), der zu entsagen ein jeder verpflichtet ist, der auf dem von Buddha bezeichneten Pfade Fortschritte machen will.

106 Im Sabbhâsava-Sutta werden als thörichte Annahmen bezeichnet die folgenden: „1. Ich habe ein Selbst, 2. ich habe kein Selbst, 3. durch mein Selbst bin ich meines Selbstes bewußt, 4. durch mein Selbst bin ich meines Nicht-Selbstes bewußt, 5. diese meine Seele kann wahrgenommen werden, sie hat die Folgen der hier und dort verübten guten und bösen Handlungen zu erfahren, so ist denn diese meine Seele bleibend, dauernd, ewig, hat die ihr anhaftende Eigenschaft, sich nie zu verändern und wird immer und ewig fortbestehen." — Hiermit ist freilich nur gesagt, daß es nutzlos sei, nach der Seele zu fragen, allein wer es mit Buddhas Wort von der Bestandlosigkeit und dem ewigen Wechsel alles Gewordenen ernst nahm, konnte unmöglich darüber im Zweifel sein, daß der Glaube an eine Seele sich damit absolut nicht vertrage. Zum Überfluß fehlt auch nicht die ausdrückliche Erklärung: „Was unbeständig ist, das ist Nicht-Selbst (an-atta), was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin ich nicht, das
107 ist nicht mein Selbst," und da zu den Kennzeichen des Selbstes gerade gerechnet wird die Beständigkeit und die Leidenslosigkeit, so ergiebt sich, daß das Selbst dieser Welt nicht angehört, und nichts an dem Menschen, weder Körperlichkeit noch Empfindung noch etwas dergleichen, das Selbst ist. Was das Selbst eigentlich ist, erfahren wir nicht. Doch können wir die Antwort uns selber geben, wenn wir bedenken, daß Unbeständigkeit (anicca), Leiden (dukkha) und Selbst- oder Wesenlosigkeit (anatta) die Attribute alles Existirenden sind. Und das Existirende, was soll es sein? Unwirklich? Ein purer Schein? — Ein etwas dunkler

Passus im Mahâ-Parinibbâna-Sutta, der von den „acht Standpunkten der Weltbeherrschung“ (aṭṭha abhibhâyatanâni) handelt, scheint dies nahe zu legen. 108

Auf den Ausdruck „Weltillusion“ (papañca) stoßen wir gleich zu Eingang des Sutta-Nipâta und hier vernehmen wir auch, daß in den Wesen kein Saft (sâra), kein Gehalt, kein Wesen ist, daß alles falsch oder unwirklich (vitatha) ist. 109

Dies hinderte jedoch nicht, Gedanken über das oder vielmehr die Weltsysteme auszudenken, die sehr realistisch sind, und von einer in Aeonen verlaufenden periodischen Zerstörung und Wiederherstellung des Weltalls zu reden, gleich als ob nichts wirklicher und gewisser wäre wie dieses.

4. Die letzte Ursache alles Daseins und Leidens ist nach der oben mitgeteilten Formel das Nichtwissen (avijjâ). Dieses aber ist einfach nichts anderes als die Unkenntnis der „vier edlen Wahrheiten.“ „Durch Nichtverstehen und Nichterfassen der vier edlen Wahrheiten mußten wir, ihr sowohl wie ich — spricht Buddha zu seinen Jüngern — so lange laufen, so lange wandern auf diesem mühevollen Pfade des Wiedergeborenwerdens. Und was sind das für vier? Die edle Wahrheit von dem Leiden, die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die edle Wahrheit von dem Wege, der zu dieser Aufhebung führt. Wenn aber diese edlen Wahrheiten erfaßt und erkannt sind, dann ist das Verlangen nach Dasein ausgerottet; zerstört ist das Verlangen, welches zu erneutem Dasein führt, und dann gibt es keine Geburt mehr.“ 110

Nun kann selbstredend nicht die persönliche Unkenntnis des einzelnen gegenwärtig existirenden Menschen sein eigenes persönliches Dasein verursacht haben. Vielmehr kann daran nur das Nichtwissen desjenigen Wesens schuld sein, an dessen Stelle und zwar genau entsprechend der von diesem aufgehäuften Verdienste oder Mißverdienste das gegenwärtig existirende, an das Leiden gebundene Wesen getreten ist. Es liegt demgemäß die Vorstellung zu Grunde, daß jedes Dasein wieder in einem andern Dasein wurzelt, welches aber nicht von ihm verschieden, sondern durch ein gewisses Band, nur nicht das einer persönlichen und individuellen Seele, mit ihm verbunden ist. Es wird also angenommen, daß in gewisser Weise ein jeder sich selbst gestaltet oder sich selbst seinen Charakter giebt, wenigstens nach seiner

sittlichen Seite. Daher sind die Gestaltungen (saṅkhâras), welche unmittelbar aus dem Nichtwissen hervorgehen, gerade das, was ein jeder ist. Oder es wird ein jeder so wie er sich gestaltet hat (saṅkhâruppatti, d. i. Entstehen je nach den Gestaltungen genannt). Jeder lebt wieder auf, sei es als Mensch, sei es als über- oder untermenschliches (tierisches) Wesen und ist darum
111 genau das Resultat seines eigenen Gestaltens. Beim Menschen, überhaupt bei jedem empfindenden Wesen fallen diese Gestaltungen mit den Strebungen oder Begehrungen, sonach mit dem Willen zusammen.

Schon in der Bṛhadâraṇyaka-upanishad, die einen Teil des berühmten Ṣatapatha-brâhmaṇa, des „Brâhmaṇa der hundert Pfade" bildet, ist der Satz enthalten: „Jeder wird sein wie er handelt; rein (glücklich) wird er durch reine That, böse (unglück-
112 lich) durch böse That." Man trug hier in den Seelenwanderungsglauben die Idee einer sittlichen Vergeltung hinein, und als Ausdruck derselben galt das vielsagende Wort karman d. i. That. Nun hieß es, das karman führt zur Wiedergeburt (punarbhava). „Wie sein Wille ist, so ist seine That, und was für eine That er thut, die wird er zur Reife bringen."

Buddha fand alle diese Lehren bereits vor. Auch ihm soll das karman (kamma) die Erklärung für das Lebensloos der Menschen sein:

„Nicht in der Lüfte Reich, nicht in Meerestiefe, nicht in der Berge Geklüft,
113 Nicht in der ganzen Welt ist ein Fleck, wo ledig du würdest boshafter That."

Doch von der guten That gilt genau dasselbe. Das kamma wirkt als sittliche Vergeltung mit naturgesetzlicher Notwendigkeit. Indessen nicht an das äußere Handeln, sondern an das innere, an das Wollen und Verlangen ist dabei vorzugsweise zu denken. So trifft dem Sinne nach das kamma als determinirende oder richtiger praedeterminirende That mit den in der Ursachenformel aufgeführten saṅkhâras zusammen. Jedes sittliche Verdienst findet seine Belohnung und jede sittliche Schuld ihre Bestrafung, sei es in diesem oder im andern Leben:

„Wiedergeboren ein Teil der Menschen wird, in die Hölle Boshafte geh'n,
114 Gute zum Himmel; wer von Begierden frei ist, Nirvâṇas Frieden erlangt."

Was soll nun aber das Bindeglied sein zwischen dem auflebenden und sterbenden Menschen, wenn doch die Seele keinen bleiben-

den Bestand hat? Aus den Gestaltungen, sagt unsere Formel, geht das „Bewußtsein" hervor, und aus diesem wieder entsteht „Name und Körperlichkeit", d. h. das Geistig-Leibliche am Menschen. Wenn im Tode das leiblich-geistige Dasein des Menschen aufhört, so hört das Bewußtsein, so lange das Nichtwissen und der damit von selbst gegebene Durst nach Dasein noch fortbesteht, nicht auf, sondern dient vielmehr als Keim für einen neuen Menschen. Wir kennen das Bewußtsein als einen der fünf Bestandteile (khandhas). Das Bewußtsein ist aber auch 116
eines der sechs Elemente (dhâtus): Erde (paṭhavîdhâtu), Wasser (âpodh.), Feuer (tejodh.), Luft (vâyodh.), Äther (âkâsadh.) und Bewußtsein (viññânadh.), nur ein feineres Element als die andern. Dieses Bewußtseinselement nimmt in sich auf das gute oder böse kamma des Menschen und verbindet sich im Augenblicke, da das eine Wesen stirbt, im Mutterleibe mit dem materiellen Stoff, und so entsteht an Stelle des früheren ein neues in Namen und Körperlichkeit ausgebreitetes Dasein. Mithin gehören auch Name und Körperlichkeit und Bewußtsein zusammen.

Beides in untrennbarer Einheit schafft sich alsdann seine Organe, d. i. die in der Causalitätsformel genannten „sechs Gebiete" (saḷâyatana), sowohl die subjectiven (ajjhattikâni âyattanâni) d. i. Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib, Verstand, als auch die objectiven (bâhirâṇi-â.) d. i. Körper, Töne, Gerüche, Schmeckbares, Berührbares, Gedanken oder Begriffe (dhammâ). Die Annahme eines sechsten Sinnes als Centralorganes der fünf Sinne, manas genannt, stimmt vollkommen mit der Lehre der Upanishaden überein; das manas gilt zugleich als Sitz der Gefühle und als Quelle des Willens. Treten die Organe des Subjectes mit den Gegenständen der Außenwelt in Beziehung, so entsteht die Berührung (phassa), und die Begleiterscheinung oder Folge dieser ist die Empfindung (vedanâ), welche immer auch ein Gefühlsmoment einschließt, wie die Einteilung der Empfindungen in Freude und Leid und was weder Freude noch Leid ist zu verstehen giebt.

Aus der Empfindung entspringt der Durst (taṇhâ), der, den sechs Sinnen entsprechend, ein sechsfacher ist. Mit dem Durste ist immer auch das Haften am Dasein (upâdâna) mit seinen verschiedenen Richtungen gegeben, als das sind das Haften durch Begehren (kâmupâdâna), durch (falsche) Ansichten (diṭṭhupâd.), durch Vertrauen auf Tugend und rituelle Handlungen (sîlabbatupâd.),

und durch Gedanken und Reden über das Ich (attavâdupâd.). Wo immer ein Haften ist, kann von einer Erlösung nicht die Rede sein. Man beachte, daß das Wort für „Haften" — upâdâna — die Bedeutung von Brennstoff hat, und daß dementsprechend auch das nibbâna (s. u.) auf das Erlöschen des Feuers anspielt, dem
116 kein weiterer Brennstoff mehr zugeführt wird.

Was noch folgt in der Formel: Werden (bhava), Geburt (jâti), Alter und Tod (jarâmaraṇa), Gram und Klage (soka-parideva), Leid, Kümmernis und Verzweiflung (dukkha-domanassa-upâyâsa) steht mit dem Vorhergehenden in keiner folgerichtigen Verbindung mehr. Wir haben es hier anscheinend mit einer stereotypen Zusammenstellung zu thun, die im einzelnen nicht genau genommen werden darf.

5. Die Aufhebung des Leidens geht aus vom Wissen (vijjâ), welches die Erkenntnis von dem wahren Werte des Daseins ist.

. . . . . „wenn du
117 Alles Entstandenen Ende erkannt hast, wirst du das Unentstandene versteh'n."

Sowie das Nichtwissen im Durste, so verkörpert sich das Wissen in der Ausrottung des Durstes mit seiner Wurzel:

. . . . „grabt nach des Durstes
Wurzel, als wär' sie herrlichen Duftes voll wie Uṣira, Biraṇas Stamm;
Dann wird euch Mâras Macht nicht mehr beugen, gleichwie das Rohr vom Strome erdrückt.
Wie der gefällte Baum in der Wurzel fortlebt und ihr von neuem entsprießt,
So auch des Lebens Leid euch zurückkehrt, hegt ihr des Durstes nährenden Quell."

* * *

„Weise, sie wissen, daß nicht die stärksten Fesseln aus Hanf und Eisen besteh'n;
Weit fester bindet Sorge um Ringe, kostbare Steine, Kinder und Weib."

* * *

„Wie an den selbstgewobenen Fäden abwärts die Spinne, läuft mit dem Strom
Seiner Begier der Leidenschaft Sklave, bis er zuletzt, zur Einsicht gelangt,
Schneidet den Faden ab und die Welt mit Schätzen und Sorgen hinter sich läßt."

* * *

„Wer der Vollendung Höhe erreicht hat, nicht mehr erbebt, durstfrei, sündenlos,
Alle die Lebensdornen zerbrach, der wohnt in dem letzten leiblichen Haus. —
Wer keinen Durst mehr kennt, keine Neigung, Worte und deren Sinn wohl versteht,
Weiß, wie der Laute Zeichen zu ordnen: der steht am Ziel, heißt weise und
118 groß."

Mit dem Durste schwindet auch das „Haften", jenes innerliche Gebundensein, und macht dem Zustande innerlicher Freiheit (anupâdâna) Platz. Die Flamme des Daseins hat keinen Stoff, kein Substrat (upadhi) mehr. Es herrscht das Freisein (nirupadhi), nachdem der letzte Rest von Begierde (kâma), Sünde (kilesa) und That (kamma) und jedes Hindernis der Vollkommenheit (kiñcana), d. i. Leidenschaft, Bosheit und Täuschung (râga, dosa, moha) beseitigt ist. Die khandhas bestehen bis zum Tode zwar noch [119] fort, aber da das Gesetz des kamma keine Macht mehr hat, so treten keine neuen mehr an ihre Stelle, und das Bewußtsein erlischt im Tode. Keine Rückkehr giebt es mehr zu dieser Welt. Nibbâna (nirvâṇa) heißt dieser Stand der Begierde- und Leidlosigkeit. Es ist das höchste Gut, die höchste Vollendung, die Erlösung (mokkha): ein Begriff, der die mannigfaltigsten Schattirungen zuließ, an die uns z. T. auch die gleichbedeutenden Ausdrücke erinnern, wie nirodha (Aufhören), para oder parama (das Höchste, Beste), paramatha (das höchste Gut), ananta (das Unendliche), amata (das Ewige), seyya (Seligkeit), yogakkhema (Ruhe, Sicherheit), santapada (der ruhige Zustand), anakkhâta (das Unaussprechliche), kevala (das Einzige) u. s. w.

Die alte Streitfrage, ob Nirvâṇa oder richtiger Parinirvâṇa Vernichtung des Individuums oder ewige Seligkeit bedeute, ist für denjenigen, der buddhistisch zu denken weiß, zu Gunsten der Vernichtung entschieden. „Das Bewußtsein ist nicht mehr, er ist in das Nirvâṇa eingegangen" (appatiṭṭhena . . viññânena . . parinibbuto), lautet die Ausdrucksweise. Oder ähnlich: „Zerbro- [120] chen ist der Leib, erloschen die Vorstellung, auch die Empfindungen alle sind aufgezehrt, zur Ruhe gelangt sind die Gestaltungen, das Bewußtsein ist gestorben". Doch entsprach es der prakti- [121] schen Richtung Buddhas, solche Fragen, wie die nach dem letzten Ziele, abzuweisen. Sie gehören zu den Verirrungen des Denkens, welches mit Unrecht die Grenzen (antas) zu erfassen sucht (antaggâhikâ diṭṭhi). Es giebt aber drei derartige Grenzen: sakkâyo anta (das Selbst), sakkâyasamudayo anta (die Entstehung des Selbstes), und sakkâyanirodayo anta (die Vernichtung des Selbstes). Für Buddha [122] und die Seinen war es genug, zu wissen, daß Nirvâṇa im Sinne von Vernichtung der Leidenschaft (râga), Bosheit (dosa) und Täuschung (moha) zu nehmen sei. „Ich verkündige die Vernichtung (uccheda) der Lust, des bösen Willens und der Täuschung, ich

verkündige die Vernichtung der mannigfachen Grundübel des
123 Herzens (âsavas), die böse und nicht gut sind." Diese Vernich-
124 tung ist zugleich die wahre Zucht (vinaya) und Ascese (tapas). Wer sich dieser Vernichtung bewußt ist, ist schon an das „andere Ufer" gelangt, hat die Erlösung von der Wiedergeburt gefunden:

„Wen'ge der Menschen nur zu dem Ufer jenseits gelangen. Die andern all' Laufen an diesem stets auf und nieder. Folgt aber jemand, dem das Gesetz Wohl ist verkündet, diesem Gesetze, der wird des Todes Herrschaftsgebiet Hinter sich lassen, wie schwierig immer dessen Durchschreitung uns auch erscheint."

* * *

„Hat seine Wurzeln in der Erkenntnis Boden tief eingesenkt das Gemüt, Fesseln den Weisen keinerlei Dinge mehr und ist er der Ledigkeit froh, Kennt er, von Licht erfüllt, die Begierde nicht mehr: dann ist er hier schon
125 erlöst."

6. Aus der Welt des Entstehens und Vergehens, der Vergänglichkeit alles Daseins und der Vergeblichkeit alles Thuns führt ein Weg in jene Welt, wo das Feuer der Lust in der Begierde erloschen und alles Leiden vernichtet ist. Dieser Weg hat acht Glieder: rechtes Glauben (sammâ-diṭṭhi), rechtes Entschließen (s.-kappa), rechtes Wort (s.-vâcâ), rechte That (s.-kammanta), rechtes Leben (s.-âjîva), rechtes Streben (s.-vâyâma), rechtes Gedenken (s.-sati), rechtes Sichversenken (s.-samâdhi). Rechtes Glauben, d. i. ohne Aberglaube oder Täuschung, rechtes Entschließen, d. i. wie es dem gedankenvollen und ernsten Menschen geziemt; rechtes Wort, d. i. freundliche, offene, wahre Rede; rechte That, d. i. friedfertig, ehrbar und rein; rechtes Leben, d. i. ohne ein lebendes Wesen zu verletzen oder zu gefährden; rechtes Streben, d. i. Selbstzucht und Selbstüberwachung; rechtes Gedenken, d. i. thätigen, wachsamen Geistes sein; rechtes Sichversenken, d. i. ernstes Nachdenken über die Rätsel des Lebens. Vier Stufen (gleichfalls „Wege" genannt) führen auf diesem Wege zu Nirvâṇa hinan: die Stufe desjenigen, der in die Bahn gelangt ist (sotâpattimagga), die des noch einmal Zurückkehrenden (sakadâgâmi-m.), die des Nichtzurückkehrenden (anâgâmi-m.) und
126 des Ehrwürdigen (arahatta-m.). Der Zustand des letzteren ist das Nirvâṇa, und von ihm heißt es:

„Wer zu der Wand'rung Ziel ist gelanget, jeglichen Grams entledigt sich hat,
Den trifft kein Leid, gefallen sind alle Fesseln, allseitig frei steht er da.
Geistig gesammelt brechen sie auf, weil häuslicher Wohnsitz ihnen nicht frommt.
Schwänen, die fort vom See zieh'n, vergleichbar, lassen sie Herd und Heimat zurück.
Ohne Besitztum, lebend von dem, was eben sich findet, unbedingt rein
Schauend die Freiheit: — staunen macht solcher Weg wie der Vögel Flug in der Luft." [127]

Nur Asceten können diese höchste Stufe erklimmen, Nichtasceten allenfalls noch angesichts des Todes. Dem auf der untersten Stufe Befindlichen (sotâpanna) bleiben weitere sieben Wiedergeburten nicht erspart, bis er das andere Ufer erreichen kann. Der Heilsbeflissene auf der zweiten Stufe wird noch einmal unter Menschen oder Göttern wiedergeboren, während der Mensch auf der dritten Stufe nur noch in der höchsten, d. i. in der Brahmâ-Welt wiedergeboren werden kann. Alle vier Klassen von Heilsbeflissenen führen den gemeinsamen Namen „Edlen" (ariya) im Gegensatz zu den gewöhnlichen Menschen, die nicht eine jener vier Stufen erstiegen haben (puthujjana).

„Weise sind solche Männer, dem Denken eifrig ergeben, ausdauernd, stets
Mächtiger Kraft voll: also gelangen sie zu Nirvâṇas seligem Glück." [128]

Die gewöhnlichen Menschen, die sich zu dem „edlen achtgliederigen Wege" und einer derartigen Lebensführung (magga-brahma-cariya genannt) nicht hingezogen fühlen, dienen ihrer Sache am besten, wenn sie eine niedere Gerechtigkeit (âdi-brahma-cariya) üben:

„Fünffach, ihr Hausbewohner, ist der Verlust eines, der Übles thut aus Mangel an Gerechtigkeit. Erstens gerät er in große Armut durch seine Saumseligkeit, zweitens hat er überall einen bösen Namen, drittens wagt er kaum unter die Menschen zu gehen, viertens ist er voller Angst im Augenblicke des Todes und fünftens nach dem Tode wird er in einem unseligen Zustande des Leidens und des Wehes wiedergeboren. Fünffach ist aber auch der Gewinn eines, der Gutes thut durch Ausüben der Gerechtigkeit. Erstens erwirkt er großes Vermögen durch seinen Fleiß, zweitens hat er überall einen guten Namen, drittens getraut er sich in jede Gesellschaft der Menschen zu gehen, viertens stirbt er ohne Angst und schließlich nach dem Tode wird er in einem seligen Zustande im Himmel wiedergeboren." [129]

Die Ehrwürdigen oder Arahats sind ausgestattet mit drei

Vollkommenheiten: Ruhe des Geistes (samatha), Ekstase (jhâna) und Einsicht in das wirkliche Verhalten der Dinge (vipassanâ). Auch zehn Attribute dieser, „die nichts mehr zu lernen brauchen", (asekhâ dhammâ genannt), werden aufgeführt, von denen die ersten acht den „edlen achtgliederigen Weg" im Superlativ und die letzten zwei: „rechtes Erkennen" (sammâ-ñâṇa) und rechtes „Sich-
[180] loslösen" (sammâ-vimutti), jedoch in höchster Potenz, betreffen. Solche tragen das Bewußtsein mit sich herum: „Geburt (Wiedergeborenwerden) ist zerstört, ein reines Leben geführt, was zu thun
[181] war ist gethan, es giebt keine Rückkehr mehr zu dieser Welt." Über ihnen stehen nur noch die „Erleuchteten" (buddhas), welche selbst wieder entweder solche sind, die die Erleuchtung bloß für sich besitzen (paccekabuddhas), oder solche, die für alle zur Erleuchtung des Geistes gelangt sind (sammâsambuddhas).

Eine Erlösung anders als durch das eigene Erkennen giebt
[182] es nicht. Weder Autoritätsglauben noch Erlösung durch fremdes Verdienst noch, wie wir, dem Folgenden vorgreifend, beifügen können, Gehorsam gegen einen höchsten gesetzgeberischen Willen erkennt der Buddhismus an.

Gotama Buddha ist ihm bloß der erste der Erkennenden, einer, der auch andern die Erkenntnis bringt oder sie in ihnen weckt, indem er sie lehrt, wie auch sie sich erlösen können, der sie aber keineswegs durch sein Leben, Lehren und Thun erlöst. Ein jeder, der erkannt und somit sich selbst erlöst hat, wie Gotama sein eigener Erlöser ist, kann von sich sagen: „Ich bin
[183] ein Buddha", wenn auch nicht wie Gotama: „Ich allein bin der vollendete Buddha (sammâsambuddha)", denn der vollendeten Buddhas sind nur wenige, aber immerhin erschienen nach buddhistischem Glauben vor unserm Gotama im jetzigen Weltalter, welches deswegen ein gesegnetes Weltalter (bhaddakappa) genannt wird, bereits drei, und wir kennen auch schon den Namen des nächstfolgenden: Metteyya (Maitreya)

[184] „Nicht überall und immer erscheint ein Mann, dessen Kraft der Menschennatur Maß übersteigt; glückselig Geschlecht, das sieht eines solchen Weisen Geburt".

Die Unterscheidung zwischen den Pacceka-buddhas und den Sammâ-sam-buddhas bedarf keiner Erläuterung. Die einen behalten ihr Wissen für sich, ohne es der Welt mitzuteilen, die andern erscheinen in der Welt im Lichtglanze eines Weltherrschers (râjâ-cakkavattî) „zum Heil für viel Volk, zur Freude für viel

Volk, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen", sie werden alle geboren im östlichen Teile von Mittelindien, haben alle die gleichen Lebensumstände, sind an Wissen und Güte unübertrefflich, „reden nichts Unwahres", verkünden das Gesetz, „herrlich in seinem Anfang, herrlich in seinem Fortschritt und herrlich in seiner Vollendung" — und geben so vielen den Anstoß, vom häuslichen Leben in den hauslosen Stand überzugehen. [135] Schwieriger schon ist die Unterscheidung der Buddhas von den Arahats, indem arahat auch stets einer der Titel des vollkommenen Buddha bildet. Beide erlösen sich durch ihr Erkennen. Während aber das Erkennen bei demjenigen, der einfach ein Arahat ist, nicht zum Durchbruch kommen kann, ohne die Beihülfe eines allwissenden Buddha, so hat der Buddha allein eine solche Beihülfe nicht vonnöten.

Um ein Arahat zu werden, sind vor allem vier Grundübel (âsavas) zu überwinden: Sinnlichkeit (kâmâsava), Individualität (bhavâs.), Täuschung (diṭṭhâs.) und Unwissenheit (avijjâs.). Weiterhin sind zehn Fesseln (samyojanas) zu brechen: 1. die Täuschung über das Selbst (sakkâya-diṭṭhi), 2. der Zweifel (vicikicchâ), 3. das Vertrauen auf die Kraft der rituellen Gebräuche, also namentlich der Opfer, aber auch der Zauberei, Wahrsagerei u. dgl. (sîlabbata-parâmâsa), 4. die leiblichen Lüste oder Leidenschaften (kâma), 5. Haß und Übelwollen (paṭigha), 6. das Verlangen nach einem künftigen Leben in der Welt der Form (rûparâga oder bhavarâga), 7. das Verlangen nach einem künftigen Leben in der formlosen Welt (arûparâga oder issâ), 8. Stolz (mâna), 9. Selbstgerechtigkeit (uddhacca oder macchariya), 10. Unwissenheit (avijjâ). Statt dieser zehn Fesseln werden auch mitunter fünf Arten von geistiger Knechtschaft (pañca cetaso vinibandhâ) aufgeführt, wovon die erste mit der vierten, die zweite und dritte (kâya d. i. Körperlichkeit und rûpa d. i. Form oder Gestalt) mit der sechsten, die fünfte (aññatara deva-nikâya d. i. Hoffnung auf Belohnung im andern Leben) z. T. mit der dritten der oben genannten Fesseln übereinstimmen. Nur die vierte (sukha d. i. Bequemlichkeit) ist dieser Aufzählung eigentümlich. Auch fünf Arten geistiger Dürre (pañca cetokhilâ) sind zu vermeiden. Daran leidet derjenige, dem es fehlt an Vertrauen auf den Lehrer (satthâ d. i. Buddha), auf das Gesetz, auf die Gemeinde, auf die Selbstheiligung (sikkhâ), und der sich mit seinen Mitbrüdern überworfen hat. [136]

Die Vorliebe für begriffliche Kategorien hat da, wo es gilt, das geistige Leben der Ariyas mit einem Wall von Vorsichtsmaßregeln zu umgeben, noch weitere Blüten getrieben, die den erwähnten sehr ähnlich sind. Es sind dies die „fünf Schleier" (âvaraṇâs) oder „Aufenthalte" (nîvaraṇâs) oder „Hindernisse" (onahâs) oder „Verwirrungen" (pariyonahâs), wie sie genannt werden: Lust,
[187] Bosheit, Trägheit, Stolz, Selbstgerechtigkeit und Zweifel.

Die Gemütsstimmung der Heilsbeflissenen soll vereinigen Geistessammlung, Ernst und Eifer (appamâda).

„Wie durch ein wohlgesichertes Hausdach Regen nicht dringt, so findet bei dem,
[188] Der in Gedanken gern sich vertieft, Leidenschaft nicht den Weg in das Herz."

7. Kaum eine andere Lehre wird so häufig eingeschärft als die vom „Achtsam und Wachsam" (sato-sampajâna). „Er (der Bettler) thut alles, was er thut, bei vollem Bewußtsein, wenn er ausgeht und heimkehrt, wenn er hinschaut und aufmerkt, wenn er seinen Arm an sich zieht oder ihn ausstreckt, wenn er seine Kleider anlegt oder seinen Almosentopf trägt, wenn er ißt und trinkt, geht oder steht oder sitzt, wenn er schläft oder wacht,
[189] wenn er spricht und schweigt." Ebenso häufig wird das Lob der Ernsthaftigkeit gesungen, z. B.:

„Ernsthafter Sinn zur Ewigkeit leitet, Leichtsinn das Thor des Todes erschließt.
Frei sind vom Sterben ernsthaft Gesinnte, Leichtsinn'ge kaum noch außer dem Grab."

* * *

„Wer von den Bettlern Freude beim ernsten Denken empfindet, auf leichten Sinn
[140] Blickt mit Besorgnis, der kann nicht fallen, ihm ist Nirvâṇas Friede genaht."

Der Eifer schließt ein die Selbstanstrengung, das unablässige Bemühen und Streben auf dem Wege des Heils:

„Selbst müßt ihr euch anstrengen, zu lehren nur ist der Tathâgata Beruf.
Wer deren Weg nachdenklichen Sinnes geht, wird von Mâras Knechtschaft
[141] befreit."

Obenan steht daher auch unter allen Pflichten die Pflicht gegen das eigene Selbst.

„Sich selbst zuerst zu dem, was geziemet, leite ein jeder, andere hernach
[142] Mag er belehren. Solches Verfahren hält von dem Weisen ferne das Leid."

Selbsterkenntnis und Selbstprüfung ist natürlich auch hier wieder das Erste, aber auch das Schwerste:

„Leicht ist's an andern Fehler zu finden, schwer an uns selbst die Mängel zu seh'n.
Fehler des Nächsten worfelt ein jeder, wie auf der Tenne Spreu, und verdeckt
Eigene Mängel, wie ein Betrüger Mitspielern falsche Würfel verbirgt." 143

Selbstbewachung (indriyasaṃvara oder satisampajañña) und Selbstherrschaft dürfen nie fehlen.

„Wer, was er andern lehrt, an sich selber ausgeführt hat, Selbstherrschhaft besitzt,
Mag andre bänd'gen. Schwerster der Siege ist die Bezwingung eigenen Ichs."

* * *

„Selbst durch dich selber wecke dich auf und prüfe auch selber dein eig'nes Selbst;
So von dir selbst aufmerksam behütet, wird dir das Leben glücklich vergeh'n.
Denn nur das Selbst ist über das Selbst Herr; Zuflucht des Selbstes ist nur das Selbst;
Halte darum dich selber im Zaume, gleichwie der Händler zügelt das Pferd". 144

8. Eine Hauptgefahr liegt in dem, was charakteristisch die Welt genannt wird. Sie ist die Stätte der Sinnenlust, der Versuchung, wo das böse Prinzip kâma oder Mâra den Menschen umstrickt. Der Jünger Buddhas hat daher gegen den Strom „zu schwimmen", er ist ein uddhamsoto, d. i. einer, der gegen den Strom schwimmt. Er muß daher vor allem auch lernen, den menschlichen Leib, den Sitz der Begierden, richtig zu betrachten und demgemäß zu verachten.

„Voll von Gebrechen ist dieser Leib durch Siechtum verwüstet, untergangsreif;
Stückweis zerbröckelt solch ein Gebilde; Endziel des Lebens das ist der Tod."

* * *

„Wer diesen Leib betrachtet als gleich dem Schaume, dem Spiegelbild in der Luft,
Der bricht die Blumenspitze an Māras Pfeil, und den Yama schauet er nicht." 145

König Yama, der Totenrichter wird daher — so malt es sich die Phantasie aus — den Übelthäter, der von den Höllenwächtern vor seinen Thron geschleppt wird, fragen: Hast du nicht des Todes ersten Boten (devadûta d. i. Götter- oder Todesboten) gesehen? Wenn er dann antwortet: Nein, so wird Yama sagen: Also hast du niemals einen gebrechlichen, von Alter niedergebeugten Mann mit grauem Haar oder eine solche Frau gesehen? Und wenn er darauf erwidert: Ja, so wird Yama wieder sagen: Warum hast du nicht als gereifter und vernünftiger Mensch bedacht, daß auch du dem Alter unterworfen bist, und dich darnach betragen? „Ich wollte mir keine Mühe geben und es ernst nehmen", giebt er zur Antwort. In derselben Weise fragt Yama

den Bösen aus über seinen zweiten und dritten Boten, d. i. einen von Krankheit aufgeriebenen Mann, beziehungsweise ein solches Weib, und einen Toten. Die Antwort ist immer die gleiche: „Ich habe ihn nicht gesehen, denn ich wollte mir keine Mühe geben
146 und es ernst nehmen".

Im Thun selber aber hat nichts Wert, was noch irgendwie von einem Verlangen, sei es auch nach dem Höchsten und Reinsten, und von irgend einer Befriedigung angekränkelt ist. Die Affecte gänzlich aus dem Herzen auszurotten und das Gemüt vollkommen zur Ruhe gelangen zu lassen, um dann mit dem Meister sagen zu können: „Zuneigung und Haß giebt es für mich nicht; . . . überall bin ich gleich, in Freud und Leid bleibe ich unent-
147 wegt, dies ist meines Gleichmuts Vollendung" – das ist es, wonach der wahre Jünger Buddhas zielt. Also völlige Apathie und Ataraxie soll sein Seelenzustand sein.

„So seiner Pflicht getreu, wie die Erde fühllos wird er, wie Pfeiler am Thor;
Schlammlosem See vergleichbar, und keine neue Geburt steht ihm noch bevor."

* * *

„. . Vermeide Liebe für irgend etwas zu hegen, dessen Verlust
Schmerzt allezeit. Wer Liebe und Haß nicht kennt, nur der steht fessellos da."

* * *

„Wessen Gedanken stets sind gesammelt, wessen Gemüt sich niemals verwirrt,
Wer nicht an gut und übel mehr denket, kennt keine Furcht bei wachsamem Geist."

* * *

„Den nenne ich Brahmana in Wahrheit, wen nichts erregt und wer nicht mehr
„Wie?"
Fragt, da er wohl verstand, und der Blick ihm drang zu des Ew'gen Tiefe
148 hinab."

Im Verkehre mit der Welt ist dieses Ideal nicht zu verwirklichen, darum ist die Loslösung von der Welt, das Hinausziehen in den hauslosen Stand, die unerläßliche Voraussetzung zu seiner Verwirklichung. Das Alleinwandern (ekacara) ist noch nicht gerade damit gemeint, obschon auch dieses unter Umständen zur
149 Pflicht werden kann.

9. Nach Buddhas Lehre, die kein höheres Wesen anerkennt, durch dessen Willen sich der Mensch in seinem Innern zum Guten bestimmt fühlt, hat das sittlich Böse oder die Sünde natürlich nicht die Bedeutung einer Auflehnung gegen einen göttlichen Willen. Sie kann vielmehr nur in der Hinkehr zum Vergäng-

lichen oder in der Anhänglichkeit (anusaya) und letzthin in der Unwissenheit bestehen. Alle Sünde muß Unwissenheit sein, oder da die Unwissenheit verkehrte Begierden (Furcht oder Lust) zeitigt, Begierlichkeit (kâma). Da diese hinwieder im Körper [150] entsteht, so muß auch die Körperlichkeit selbst ein sündhaftes Ding sein, und da die Körperlichkeit durch die Begierde dem Tode erliegt, so muß alles begierliche Thun den Todeskeim oder Mâra in sich tragen. Der Unterschied von Gut und Bös ist deswegen eins mit dem Unterschied von Wissen und Nichtwissen, Begierdelosigkeit und Begierlichkeit. Freilich kommt es beim Guten auch auf die Bethätigung an, aber die Motive dafür liegen immer im Bereiche des Wissens, d. h. des Wissens im buddhistischen Sinne, wovon früher die Rede war, und woran wir gewiß auch zu denken haben, wenn es heißt, daß das Denken oder die Gesinnung entscheide:

„All unser Sein ist Frucht unsers Denkens, Worte und Thaten wurzeln in ihm." [151]

Gnade finden daher von den guten oder rechtschaffenen Handlungen (sîlâni) nur solche, denen es eigen ist, daß sie bhujissâni, d. i. zur Freiheit (des Geistes) führend und aparâmatthâni, d. i. unberührt von dem Verlangen (nach einem künftigen Leben) sind. [152] Wer sich ihrer berühmen kann, für den sind die Wurzeln der Sünde (mulâ akusalâ) abgeschnitten und giebt es nichts Böses mehr. [153]

10. Die Pflichten gegen die Nebenmenschen sind alle ohne Ausnahme getragen von dem Gedanken einer Gleichheit aller, auf der auch das Recht eines jeden auf menschenwürdige Behandlung beruht. Zwar heißt es nur in Bezug auf den Schutz des leiblichen Lebens:

„Gleich sind sie dir; bedenkend das, töte selbst nicht, noch treibe and're zum Mord." [154]

Doch läßt dies eine Verallgemeinerung zu.

Die Pflichtenlehre umfaßt drei Kapitel: Rechtschaffenheit (sîla), Sichversenken (samâdhi) und Weisheit (paññâ).

Verbindlich für alle, auch für jene, welche dem Orden nur als Verehrer oder Verehrerinnen nahe stehen, sind fünf Verbote (pañca-sîla), deren Beachtung die „Rechtschaffenheit" ausmacht: 1) kein lebendes Wesen zu töten, 2) kein fremdes Eigentum zu nehmen, 3) mit der Gattin des andern nicht zu verkehren,

4) nichts Unwahres zu reden und 5) keine geistigen Getränke zu trinken.

Für die Ordensmitglieder wird das vierte Verbot verschärft zur Vermeidung jeglichen geschlechtlichen Umganges, und noch weitere fünf Verbote haben für sie verpflichtende Kraft, also im ganzen zehn (dasa-sîla oder sikkhâ-pada), nämlich außer den genannten: 1) nicht zur unerlaubten Zeit (d. i. nach Mittag) zu essen, 2) nicht an Tanz, Gesang, Musik und Schauspielen teilzunehmen, 3) sich keiner Kränze, Wohlgerüche, Salben und Schmucksachen zu bedienen, 4) nicht auf hohem oder breitem Bettgestell zu schlafen und 5) kein Gold oder Silber anzunehmen.

Bei diesen allgemeinen Vorschriften bleiben natürlich unsere Lehrschriften, namentlich die poetischen, nicht stehen, vielmehr gefallen sie sich gerade darin, in das frische Menschenleben hineinzugreifen, um so die Nutzanwendung auf alle erdenklichen Verhältnisse zu machen, auf das der Kinder zu den Eltern und umgekehrt, das Freundesverhältnis, das häusliche und hauslose Leben, das Verhalten gegen Niedere und Höhere, Glaubensgenossen und solche, die es nicht sind u. s. w. Solche Stellen muß man aber selber lesen in der frischen, kräftigen Sprache eines Sutta-Nipâta oder Dhammapada und sie unmittelbar und ruhig auf sich einwirken lassen, und wer irgend unbefangen zu urteilen versteht, wird dem hohen sittlichen Ernste, der hier waltet, und der umfassenden Weite des Blickes, der sich kaum eine Erscheinung des menschlichen Zusammenlebens, insonderheit in Indien, hat entgehen lassen, seine volle Anerkennung zu zollen bereit sein. Eine
155 einfache Regelsammlung (wie das Sigâlovâda-Sutta eine enthält), auch wenn sie über das Numeriren hinausgeht, gewährt nicht im entferntesten einen derartigen Genuß, wie jene zwar auch nach Ton und Inhalt didaktisch gehaltenen, aber immerhin in freierem Schritte einherschreitenden dichterischen Erzeugnisse, auf welche wir demnach den Leser selbst verweisen.

Durch drei „Pforten“ (tividhadvâra), d. i. Gedanken, Wort und That geht alles Gute und Böse aus dem Menschen hervor. Mit Rücksicht auf diese Dreiheit werden zehn Sünden namhaft gemacht, vor deren Begehung gewarnt wird, nämlich drei Sünden des Gedankens: Habsucht, Bosheit, Zweifelsucht; vier Sünden des Wortes: Lüge, Verläumdung, Schelten und Fluchen, eitles Geschwätz; drei Sünden der That: Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit.

„Jeglicher Art der Sünde zu meiden, Gutes zu thun, wo immer du kannst,
Nach des Gemütes Reinigung streben, aller Erwachten Lehre ist dies." 156

Besonders eindringlich wird allen die Pflicht der allgemeinen Liebe, Milde, Güte, Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit ans Herz gelegt. Viele Gleichnisse und Erzählungen sind darauf berechnet, diese Liebe zu allen Wesen dem Verständnis auch der Unverständigen nahe zu rücken. Wenn es im Dhammapada heißt.

„Denn lange weiß man's, Haß nie dem Hasse weicht,
Liebe nur setzt dem Hasse ein Ziel," 157

so mochte hier vor Augen schweben die Geschichte vom König Dîghîti von Kosala und dem Prinzen Dîghâvu:

Vor vielen, vielen Jahren lebte zu Benares (Kâsi) ein König mit Namen Brahmadatta. Er war sehr reich und mächtig. Und es lebte zu gleicher Zeit ein König von Kosala mit Namen Dîghîti. Er war arm und hatte nur ein kleines Reich. Da fing König Brahmadatta mit König Dîghîti Krieg an. Der König Dîghîti nahm, als er davon hörte, daß König Brahmadatta ihn angreifen wollte, seine Gattin und floh mit ihr aus der Stadt. König Brahmadatta rückte darauf in das Reich des Königs Dîghîti ein und ergriff davon Besitz. König Dîghîti machte sich auf und kam nach Benares und wohnte hier mit seiner Gattin als Wandermönch verkleidet nahe bei der Stadt im Hause eines Töpfers. Hier kam die Königin nieder und gebar einen Sohn, der den Namen Dîghâvu, d. i. Lebelang erhielt. Aus Furcht, König Brahmadatta würde dem Dîghâvu, wenn er von seinem Dasein erführe, nach dem Leben streben, ließ König Dîghîti seinen Sohn, als er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen war, außer der Stadt wohnen. Hier erlernte er alle Künste. Nun weilte zur selben Zeit der Barbier des Königs Dîghîti am Hofe des Königs Brahmadatta. Dieser erkannte seinen ehemaligen Herrn wieder und verriet ihn König Brahmadatta. Der König gab darauf Befehl, den König Dîghîti von Kosala und seine Gattin gebunden unter lautem Trommelschlag durch die ganze Stadt herumzuführen und dann draußen vor der Stadt in vier Stücke zu zerhauen und die Stücke nach allen vier Himmelsgegenden zu zerstreuen. Während so die Eltern des jungen Dîghâvu unter lautem Trommelschlag von einer Straße zur andern geführt wurden, kam Dîghâvu nach Benares, und als er dieses Schauspiel sah, näherte er sich seinem Vater und seiner Mutter. Der König Dîghîti sprach, indem er seines Sohnes ansichtig wurde, zu ihm die Worte: Schau nicht fern, mein lieber Dîghâvu, und schau nicht nahe, denn nicht durch Haß wird Haß besänftigt, durch Nichthaß wird Haß besänftigt. Die Leute, die dieses hörten, hielten Dîghîti für verrückt, indem sie nicht begriffen, was dieser Dîghâvu mit ihm zu schaffen hatte. Er aber sprach, ich bin nicht verrückt, er, der klug ist, wird es verstehen. Alsdann ward an König Dîghîti und seiner Gattin das Urteil vollzogen. Eine Truppe Soldaten hielten bei den Gebeinen der Ermordeten, die nach allen vier Himmelsgegenden geworfen worden wa-

ren, Wache. Der junge Dighâvu aber machte sie trunken und sammelte die Überreste seiner Eltern, errichtete einen Scheiterhaufen, verbrannte darauf die Leichen und umschritt dreimal mit gefaltenen Händen den Scheiterhaufen. König Brahmadatta sah ihn von der Terrasse seines Palastes aus, wußte aber nicht, wer er wäre.

Dighâvu kam, nachdem er sich im Walde ausgeweint hatte, nach Benares und nahm Dienste in den Elefantenställen in der Nähe des königlichen Palastes. Beim ersten Morgengrauen stand er auf und sang und spielte auf der Laute so hübsch, daß König Brahmadatta ihn kennen zu lernen wünschte. Er mußte darauf vor dem König singen und spielen, und dieser erhob ihn zum Range seines Adjutanten. Nach einiger Zeit ging der König auf die Jagd. Dighâvu lenkte den Wagen und wußte es einzurichten, daß er mit seinem Wagen einen andern Weg einschlug als das Gefolge des Königs. Mit der Zeit ward der König müde, stieg vom Wagen herunter und legte sich nieder, um zu ruhen. Er legte sein Haupt in Dighâvus Schoß und schlief ein. Da dachte Dighâvu, dieser König Brahmadatta hat uns viel Leid zugefügt, er hat uns alles genommen und meinen Vater und meine Mutter getötet. Jetzt ist die Zeit gekommen, meinen Haß zu kühlen. Indem er so dachte, zog er sein Schwert aus der Scheide. Da kam ihm aber plötzlich der Gedanke: mein Vater hat in der Stunde seines Todes zu mir gesagt: schau nicht fern, mein lieber Dighâvu, und schau nicht nahe, denn nicht durch Haß wird Haß besänftigt u. s. w. Es geziemt mir nicht, den Befehl meines Vaters zu übertreten, und er steckte sein Schwert wieder ein. Im gleichen Augenblicke sprang König Brahmadatta ganz erschrocken auf. Es hatte ihm geträumt, der junge Dighâvu, der Sohn des Königs Dighiti von Kosala, hätte mit seinem Schwerte ihn überfallen. Da faßte Dighâvu mit seiner Linken das Haupt des Königs und mit seiner Rechten zog er sein Schwert und sprach zum König: Ich bin jener junge Dighâvu, der Sohn des Königs Dighiti von Kosala, du hast uns alles genommen und meinen Vater und meine Mutter getötet, jetzt ist die Zeit gekommen, meinen Haß zu kühlen. Da fiel König Brahmadatta vor dem jungen Dighâvu nieder und sprach: Schenke mir mein Leben, mein lieber Dighâvu, schenke mir mein Leben, mein lieber Dighâvu! „Wie kann ich dir dein Leben schenken, o König; du, o König, mußt mir mein Leben schenken.“ „Gut, mein lieber Dighâvu, dann schenke mir mein Leben und ich will dir dein Leben schenken.“ So schenkten der König Brahmadatta von Kâsi und der junge Dighâvu einander gegenseitig das Leben, reichten sich einander die Hand und schwuren, einander kein Leid anzuthun. Zu Hause angekommen, versammelte der König seine Minister und seine Ratgeber um sich und legte ihnen die Frage vor: Wenn ihr den jungen Dighâvu, den Sohn des Königs Dighiti von Kosala, sähet, was würdet ihr ihm thun? Die einen gaben zur Antwort, wir würden ihm seine Hände abhauen, die andern, wir würden ihm seine Füße abhauen u. s. w., andere rieten, ihm den Kopf abzuschlagen. Da stellte der König ihnen in seinem Adjutanten den Sohn des Königs Dighiti vor und setzte hinzu: es ist nicht erlaubt, ihm etwas zu Leide zu thun, er hat mir mein Leben geschenkt und ich habe ihm sein Leben geschenkt. Nun mußte Dighâvu dem König erklären, warum sein Vater in der Stunde des Todes zu ihm gesagt hatte: Schau nicht

fern u. s. w. Mit dem „nicht fern", gab Dighâvu zur Antwort, wollte er sagen: laß deinen Haß nicht lange währen, und mit dem „nicht nahe": sei nicht eilig, dich mit deinen Freunden zu überwerfen, und mit den Worten „denn nicht mit Haß wird Haß besänftigt, mit Nichthaß wird Haß besänftigt", wollte er sagen: du hast meinen Vater und meine Mutter getötet, o König, wenn ich dich darum des Lebens beraubte, o König, dann würden deine Anhänger mich des Lebens berauben, und meine Anhänger hinwieder würden diese des Lebens berauben, und so würde mit Haß dieser Haß nicht besänftigt werden. Jetzt aber, o König, hast du mir mein Leben geschenkt und ich habe dir dein Leben geschenkt, so ist mit Nichthaß der Haß besänftigt worden! Der König fand diese Auslegung wunderschön und gab dem jungen Dighâvu wieder alles zurück, was er seinem Vater genommen und gab ihm obendrein noch seine Tochter. 158

Es ist die Liebe des Wohlwollens, die mit dem Geben und Vergeben beginnt und mit der Hingabe des eigenen Leibes und Lebens endet. Sie findet sich nirgends schöner illustrirt als in der Erzählung von Vessantara, der selbst nur eine Personification des Buddha ist in der vorletzten seiner früheren irdischen Existenzen. Wir geben sie hier auszugsweise nach der poetischen Darstellung des Cariyâ-Piṭaka wieder:

Vessantara, der Königsohn, versagte keinem, der ihn darum bat, eine Gabe. In seinem Besitze befand sich auch ein weißer Elefant, der die Macht hatte, Regen auf die Erde herabzuziehen, so oft die Menschen seiner bedurften. Auch diesen verschenkte er den Bewohnern eines Nachbarlandes, wo Dürre herrschte. Darüber gerieten seine Stammesgenossen so in Wut, daß sie den König bestimmten, den Prinzen mit seinem Weibe und seinen zwei Kindern des Landes zu verweisen. Auf einem von Pferden gezogenen Wagen fuhren die Verbannten über die Grenze. Da kamen Brahmanen des Weges daher und sprachen den Prinzen Vessantara um seine Pferde und dann um seinen Wagen an. Er gab sie ihnen. So zogen sie zum Vaṅka-Berge. Hier bauten sie im Walde eine Hütte aus Laubwerk und lebten als Einsiedler. Da trat ein Brahmane auf Vessantara zu und bat ihn um seine Kinder, und Vessantara gab sie lächelnd dem Brahmanen. Und es geschah, daß der Gott Sakka (Indra) als Brahmane verkleidet auf die Erde niederstieg und ihn um seine tugendreiche und treue Gattin Maddî ansprach. Freudigen Sinnes gab sie Vessantara dem Gotte. Alles gab er hin ohne es zu achten, um die Erleuchtung zu erlangen (bodhiyâ yeva kâraṇâ). 159

Ein Ausfluß dieses Wohlwollens, worin wir einen Grundzug des älteren Buddhismus zu erblicken haben, ist die von Buddha geübte und eingeschärfte Pflicht der Toleranz. Ein Beispiel. Sîha, ein Anhänger des Niganṭha Nâtaputta, war zu Buddha gekommen und war, nachdem er ihn angehört hatte, entschlossen, sein Jünger zu werden. In diesem Entschlusse bestärkte ihn nicht wenig, daß Buddha ihm riet, sich den Schritt, den er zu thun

vorhatte, wohl zu überlegen, und daß er ihn aufforderte, nach wie vor den Niganṭhas Speise zu reichen, wenn sie auf ihrem
160 Almosengang zu ihm kämen.

Ein anderes Beispiel. Die Mönche Buddhas äußerten einst wegen Schmähungen, die Mönche aus einem andern Orden über Buddha, die Lehre und den Orden ausstießen, ihren Unwillen. Aber Buddha verwies ihnen dieses und machte ihnen zur Pflicht, einfach zu sagen: dies ist unrichtig, dies ist nicht so, so
161 etwas kommt unter uns nicht vor.

Die äußere Rechtschaffenheit, welche durchdrungen ist von der Stimmung des Wohlwollens gegen alle Wesen, erhält ihre Vollendung durch die Weisheit und ist dadurch erst wahre Rechtschaffenheit.

„Von der Rechtschaffenheit durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von allem Unheil erlöst, von dem Unheil der Begierde, von dem Unheil des Werdens, von dem Unheil des Irr-
162 tums und von dem Unheil des Nichtwissens".

Zwischen der Rechtschaffenheit und der Weisheit, welch letztere der Erlösung selber gleichzusetzen ist, bewegt sich das „Sichversenken" (samâdhi). Darunter ist die Concentration
163 des Geistes (ekodi-bhâva) zu verstehen, welche durch methodisches Aufgeben aller Zerstreungen und störenden Eindrücke (bis auf das Bewußtsein) erworben wird. Unterstützt wird dieselbe durch die künstlich angenommene körperliche Haltung des Betrachtenden, und scheinen viele der hierher gehörigen Ekstasen u. dgl. pathologischer Natur zu sein. Besonders ward die Übung der sogenannten „vier unendlichen Gefühle" (appamañńâs) empfohlen, auch die „vier vollkommenen Zustände" (brahmavihârâs) genannt, d. i. Freundlichkeit, Güte, lebhaftes Interesse und Gleichmütigkeit. Ihre Beschreibung giebt uns einen Begriff von der Gedankenatmosphäre, in der sich der Buddhist bewegte. „Er läßt - so heißt es — seinen Geist mit den Gedanken der Freundlichkeit zuerst eine Weltgegend durchdringen und dann die zweite, dritte und vierte, und so umfaßt er die ganze weite Welt oben, unten und ringsherum mit freundlichem, weitem, großem, grenzenlosem, sündenfreiem Herzen. (Dasselbe thut er mit
164 den Gedanken der Güte u. s. w.)". Wunderbare Kräfte (iddhis)
165 werden durch diese betrachtende Hingabe erlangt, insonderheit

die Gabe, sich an seine eigenen früheren Geburten zu erinnern (pubbe-nivâsa-ñâṇa) und die Gabe, des Heiles gewiß zu sein.

„Den nenne ich Brahmana in Wahrheit, der seine früheren Wohnungen kennt, Himmel und Hölle sieht, der Geburten Ende erreicht hat, alles durchschaut, Weisheit erfüllt ist, und der von jeder Vollkommenheit die höchste besitzt." 166

„Spiegel des Gesetzes (der Wahrheit)" nennt es Buddha, wenn ein Ariya die Gabe besitzt, daß er von sich voraussagen kann: „die Hölle ist für mich vernichtet, desgleichen die Wiedergeburt sei es als ein Tier oder als ein Geist oder an irgend einer Stätte des Leidens. Ich bin bekehrt, ich brauche nicht mehr in einem leidensvollen Stande wiedergeboren zu werden und bin meiner endlichen Erlösung sicher." Die vollkommenste Seelenruhe, welche 167
aber keine düstere Resignation, keine schwere leidmütige Stimmung bedeutet, sondern Friede und Freude des Geistes, ist das letzte und höchste Gut, auf welches alles Übrige vorbereitet. Aus ihr entspringt für den Vollendeten das Mitleid mit denen, die noch im Weltgetümmel sich befinden. Der Gedanke, auch für sie zur Leuchte zu werden, hält ihn im Dasein, denn der wäre kein echter Buddhajünger, der nicht allen den Weg zeigen möchte, welcher zur „Reinigung des Gemütes" führt und „Einsicht bringt."

. . . . . „den Weg geht!
Alles, was mehr, ist Mâras Betrug." 168

Viertes Kapitel.

Buddhas Orden.

1. Gotama Buddha gründete nach dem Vorgange zeitgenössiger Asceten eine Gemeinde oder einen Orden, saṅgha genannt, und traf seine Einrichtungen für denselben größtenteils nach gegebenen Mustern. Seine Ordensglieder, Bettler (bhikkhus) und Bettlerinnen (bhikkunîs), waren Leute, welche im „Verlassen des Hauses" das höchste Glück erkannt und Buddha zu ihrem Führer in Sachen des Heiles erwählt hatten. Jene, die dem Orden bloß nahestanden, ohne in ihn einzutreten, und zwar Leute beiderlei Geschlechts, empfingen den Namen „Verehrer" (upâsakas) und „Verehrerinnen" (upâsikâs).

Ordensregeln muß es schon seit dem Auftreten Buddhas

als eines Ordenstifters gegeben haben. Ihre Codificirung hat sich indes gewiß erst im Laufe der Zeiten und nach Lage der Umstände vollzogen. Darum werden wir schwerlich die unsern Gemeinderechtsbüchern (Vinaya-Piṭaka) zu Grunde liegende Anschauung ernst zu nehmen haben, wonach die rechtsbildende Kraft als ausschließlich Buddha innewohnend zu denken sei, während der Orden nur Entscheidungen in strittigen Fällen zu geben habe.

Das uns erhaltene altbuddhistische Gemeinderecht umfaßt außer einer Zusammenstellung von möglichen Vergehungen der Ordensglieder, die in ihrer kürzeren nichtcanonischen Form im Pâṭimokkha (d. i. Entlastung) allmonatlich bei den Beichtfeiern vorgetragen wurde, die eigentliche Ordensdisciplin, und zwar in zwei Abteilungen, dem Mahâvagga und Cullavagga. Der Mahâvagga enthält Bestimmungen: 1) über die Aufnahme in den Orden; 2) über die Uposatha-Feier; 3) über den Aufenthalt während der Regenzeit; 4) über die Pavâraṇâ-Feier; 5) über Fußbekleidung, Sitze, Fahrzeuge u. dgl; 6) über Arzneimittel; 7) über die Kaṭhina-Feierlichkeiten; 8) über die Kleidung; 9) über Gültigkeit und Ungültigkeit von Prozeduren im Orden; 10) über Beilegung von Spaltungen. Der Cullavagga enthält Bestimmungen: 1) über das untergeordnete Disciplinarverfahren; 2) über Probezeit und Buße; 3) über Beilegung von Streitigkeiten; 4) über das tägliche Leben der Bettler; 5) über die Wohnungen und ihre Einrichtungen; 6) über Spaltungen im Orden; 7) über die Pflichten der Ordensglieder gegen einander; 8) über den Ausschluß von der Uposatha-Feier; 9) über die Pflichten der weiblichen Ordensglieder.

2. In den Orden konnten alle aufgenommen werden mit Ausnahme derjenigen Personen, die mit gewissen körperlichen oder geistigen Irregularitäten behaftet waren. Aussätzige, Krüppel, Blinde, Einäugige, Taubstumme, Auszehrende, Epileptische, Eunuchen, Hermaphroditen, ferner Mörder, Räuber und solche, die einer schimpflichen Strafe verfallen sind, Verschuldete, Leibeigene, Soldaten und Leute in königlichen Diensten, sowie jene, die noch nicht das fünfzehnte Lebensjahr erreicht oder die Erlaubnis ihrer Eltern erhalten hatten, waren ausgeschlossen.

Zur Zeit, als Buddha Jünger um sich zu sammeln anfing, war das einfache Wort „komme Bettler“ (ehi bhikkhu) der Ausdruck für die Verleihung der Jüngerschaft. Mit der Zeit aber bildete sich eine zweifache Form der Aufnahme in den Orden. Die eine

hieß das „Hinausgehen", nämlich aus dem Hause in den hauslosen Stand (pabbajjâ), die andere das Hingelangen oder „Hinzutreten" (upasampadâ). Diejenigen, welche die pabbajjâ empfingen, wurden Schüler (antevâsikas), auch Genossen (saddhivihârikas) oder Novizen (sâmaṇeras) genannt. Es gehörte zur Gültigkeit der pabbajjâ nur, daß der Petent, nachdem er das gelbe Gewand angelegt und Haar und Bart sich hatte scheren lassen, vor irgend einem vollberechtigten Mitgliede des Ordens die Erklärung seines Entschlusses, ein Ascet (pabbajito) zu werden, abgab mit den Worten der sogenannten „Zufluchtsformel": „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha (Buddhaṃ saraṇaṃ gacchâmi), ich nehme meine Zuflucht zum Gesetze (dhammaṃ saraṇaṃ gacchâmi), ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde (saṅghaṃ saraṇaṃ gacchâmi)". Diese Formel mußte er dreimal aussprechen, und damit war der Act der pabbajjâ vollzogen. Alsdann [171] wurde er unter die Leitung eines Lehrers (âcariya) und eines Aufsehers (upajjhâya) gestellt, oder vielmehr er hatte sich selbst seinen Lehrer und Aufseher zu wählen. Das Amt des letzteren [172] mochte als das höhere gegolten haben, worauf u. a. der Umstand hinzudeuten scheint, daß der upajjhâya zehn Jahre, der âcariya hingegen nur sechs Jahre älter sein mußte als sein Schüler, das Alter vom Tage der upasampadâ an gerechnet. Das ganze Ver- [173] hältnis, welches in beiden Fällen den Namen nissaya d. i. „Schutz" führte und über die Probezeit hinaus fortdauerte, im ganzen aber in der Regel die Dauer von zehn Jahren nicht überschritt, [174] entsprach in allen seinen Einzelnheiten ziemlich genau dem des brahmanischen Lehrers zu seinem Schüler. „Der upajjhâya soll den saddhivihârika betrachten als seinen Sohn, und dieser jenen als seinen Vater." In gleicher Weise wie der Brahmanenschüler [175] verpflichtet war, seinem Lehrer täglich verschiedene kleinere oder größere Dienste zu leisten, so waren auch für den buddhistischen „Schüler" eine Menge von Dienstleistungen vorgeschrieben. Von früh morgens bis spät abends hat er sich in der Nähe seines Lehrers aufzuhalten und acht darauf zu geben, daß er es ja nicht versäumt, dem Lehrer den Stuhl hinzustellen, wenn dieser sich setzen will, oder ihn wegzunehmen, wenn er aufgestanden ist u. s. w. Macht der Lehrer seinen gewohnten Almosengang ins Dorf, so hat der Schüler ihm seine Kleider, die er nach Vorschrift anlegen muß, zu reichen. Wenn er den Lehrer auf dem Wege

begleitet, so darf er nicht zu nahe hinter ihm dreingehen und sich nicht in zu großer Entfernung von ihm halten. Auf dem Heimwege aber muß der Schüler dem Lehrer vorausgehen, um in dem vihâra das Nötige für die Fußwaschung anzuordnen. Redet der Lehrer, so hat der Schüler Schweigen zu beobachten. Wünscht der Lehrer ein Bad zu nehmen, so muß der Schüler für kaltes oder warmes Wasser sorgen. Auch für die Reinhaltung des vihâra und aller Gerätschaften und der Wäsche übernimmt der Schüler die Sorge. Kurzum er ist der gehorsame Diener seines Lehrers von morgens bis abends. Dafür aber hat der Lehrer ihn in die Lehre einzuführen, über das Gelernte ihn auszufragen, ihn in allem, was das Ascetenleben betrifft, wohl zu unterweisen, ihm zu sagen, wann es Zeit ist, sein Kleid zu waschen oder ein neues anzufertigen oder es zu färben. Wenn der Schüler erkrankt, so liegt es dem
176 Lehrer ob, ihn so lange zu pflegen, bis er wieder genesen ist. Aus Mangel an Liebe zum Lehrer, an Zuneigung, Ehrfurcht und Ergebenheit kann der Schüler entlassen werden. Dann aber hatte er zuvor den Lehrer noch um Verzeihung zu bitten, die ihm in
177 keinem Falle verweigert werden durfte. Nicht jeder, der seinem Alter nach geeignet gewesen wäre, den nissaya zu gewähren, war übrigens dazu berechtigt, vielmehr nur ein solcher bhikkhu, der die vom Gesetze vorgeschriebenen Kenntnisse und sittlichen
178 Eigenschaften besaß. Es war nicht ausgeschlossen, daß auch
179 mehrere einen Aufseher oder upajjhâya hatten.

Die Probezeit (parivâsa) dauerte unter Umständen mehrere Jahre, denn vor dem zwanzigsten Lebensjahre konnte niemand die upasampadâ empfangen. Auch die Mitglieder anderer Mönchsorden (titthiyas) mußten vor derselben eine viermonatliche Probezeit bestehen, ausgenommen den Fall, daß sie ihrer Herkunft nach Sakyas waren. „Dieses Privileg — läßt unser Text Buddha sagen — bewillige ich meinen Standesge-
180 nossen". Ohne parivâsa sollen die brahmanischen Ritualisten und die Jaṭilas (S. 10) zugelassen werden, und zwar deshalb, weil sie lehren, daß unsere Handlungen je nach ihrem sittlichen Ver-
181 dienste belohnt werden.

Zur upasampadâ, durch welche man ein ordentliches Mitglied der Bettlergemeinde wurde, gehörte ein eigens vor der Gemeinde zu vollziehender Rechtsact (kamma). Die Anwesenheit
182 von mindestens zehn vollberechtigten Ordensgliedern war dazu

erforderlich. Bevor man aber zur Aufnahme schreiten konnte, mußte zuerst der Aufseher (upajjhâya) des Aufzunehmenden die Versicherung abgeben, daß der Zulassung nichts im Wege stände, und einen formellen Antrag (ñatti) stellen. War dies geschehen, [183] so durfte der Candidat in demütiger Haltung, das Obergewand über die linke Schulter gelegt, eintreten. Bei seinem Eintritt verbeugte er sich tief vor den Versammelten, setzte sich auf den Boden nieder und, indem er seine gefaltenen Hände erhob, sprach er dreimal: „Ich bitte dringend die Gemeinde um die upasampadâ; möge sie Mitleid mit mir haben und mich herausnehmen aus der Welt.“ Alsdann wurden an ihn die Fragen gestellt: Bist du frei von Aussatz, Beulen, Schwindsucht, fallender Sucht u. s. w.? Bist du ein Mensch, bist du ein Mann? Bist du frei, nicht in königlichen Diensten? Bist du ohne Schulden? Hast du die Erlaubnis deiner Eltern? Bist du volle zwanzig Jahre alt? Hast du einen Almosentopf und Kleider? Wie heißest du und wie heißt dein Lehrer? — Fiel die Antwort zur Zufriedenheit aus, so galt der Candidat als aufgenommen. Man teilte ihm dann die „vier Zuflüchte“ (nissayâ) und die „vier Hauptverbote“ (akaraṇîyâni) mit. Die vier Zuflüchte sind folgende: 1) Bissen zur Speise, die als Almosen gegeben werden; 2) Lumpen zur Kleidung, die von einem Schmutzhaufen an einer Leichenstätte (paṃsukûla) genommen werden; 3) Wurzeln der Bäume zum Nachtlager; 4) Kuhurin zur Arznei. In allen vier Fällen gab es Dispensen. Es war erlaubt, auch bessere Speisen zu essen, wenn sie geschenkt wurden, oder die Einladung zur Mahlzeit bei einem reichen Wohlthäter des Ordens anzunehmen. Ebenso leinene, wollene, seidene oder hänfene Kleider, die von Laien geschenkt wurden (gahapaticîvara), zu tragen, wenn sie zuerst in drei Stücke zerrissen und gelb gefärbt worden waren, war gestattet. Auch in Häusern, Hütten oder Grotten zu wohnen und in der Krankheit zerlassene Butter, Milch, Honig oder Syrup zu genießen, war erlaubt. Die vier Hauptverbote sind: 1) Unkeuschheit und geschlechtlicher Verkehr jeder Art; 2) kein fremdes Eigentum, nicht einmal einen Grashalm zu nehmen; 3) kein lebendes Wesen, nicht einmal eine Ameise oder einen Wurm zu töten; 4) sich nicht fälschlicher Weise übermenschliche Eigenschaften (uttarimanussa-dhammâ) zu rühmen. [184]

3. Mit dem Eintritt in den „hauslosen Stand“, also schon mit der pabbajjâ, galt das Eheband als gelöst, und pflegte deshalb

der Mönch von seiner Frau nur wie von der „früheren“ (purâṇa-
185 dutiyakâ) zu reden. Privatbesitz war verboten.

„Nichts unser eigen nennend, so laßt uns suchen, im Leben glücklich zu sein. Glänzenden Göttern werden wir gleichen, denen zur Nahrung Seligkeit dient.“

* * *

„Ohne Besitztum, lebend von dem, was eben sich findet, unbedingt rein
Schauend die Freiheit: — staunen macht solcher Weg wie der Vögel Flug in
186 der Luft.“

Geld darf der Bettelmönch nicht annehmen. Thut er es dennoch und sieht er seinen Fehler ein, so muß er dasselbe an die Communität, zu der er gehört, abliefern. Diese giebt es alsdann einem Parkwächter (ârâmika) oder einem Laienjünger (upâsaka), damit dieser davon zerlassene Butter oder Öl für die Communität kaufe. An dem Genusse der gekauften Gegenstände hat aber der Schuldige keinen Anteil. Wenn der Laie sich weigert, dies zu thun, so soll man ihn bitten, das Geld wegzuwerfen. Geht auch dieses nicht an, so soll einer der Mönche förmlich als
187 ein Geld-Beseitiger (rupiya-cchaḍḍaka) aufgestellt werden. Dieser soll das Geld irgendwo hinwerfen, ohne die Stelle zu bezeichnen. — Die Almosenschale und die Kleider, die der Mönch, um Mönch zu sein, besitzen mußte, gingen bei seinem Tode in den Besitz der Genossenschaft über. Zufolge eines formellen Actes (kammavâcâ), ohne den es nun einmal nach dem buddhistischen Ordensrecht nicht abgeht, empfangen alsdann jene, welche den Verstorbenen in seiner letzten Krankheit gepflegt hatten, diese Gegenstände. Was sich sonst noch in seiner Hinterlassenschaft befindet, wird bei dem zur Beschlußfassung einberufenen Kapitel an die Anwesenden verteilt oder wird, wenn es das gewöhnliche Maß überschreitet, Eigentum des „Ordens der vier Himmelsgegen-
188 den, derer, die hinzugekommen sind und derer, die nichts haben.“

Die Bekleidung der Ordensglieder anlangend, so bestand dieselbe aus drei Stücken (ticîvara), nämlich einem Unterkleid (antara-vâsaka), welches um die Lenden geschlungen wurde und bis auf die Kniee herabreichte, einem Lendenkleid (saṅghâṭî), welches um den Leib und Rücken getragen und mit einem Gürtel festgehalten wurde, und einem Oberkleid (uttarâsaṅga), welches die Beine bedeckte und mit seinem Ende von der rechten Hüfte aus über die linke Schulter geworfen wurde. Kürzere Kleidung
189 war für die Regenzeit vorgesehen.

Es fanden sich wohlthätige Leute genug, die um des „Verdienstes“ willen den Orden (oder eine einzelne Communität) mit Stoffen für Kleider versahen. Der Kleiderverteiler, einer der wenigen Beamteten, die das buddhistische Recht kennt (außer ihm gab es noch einen Kleiderstoffempfänger, Aufbewahrer und Magazinaufseher), nahm dann die Verteilung an die Ordensmitglieder durch das Los vor. [190]

Über der Sorge für seine mönchische Kleidung durfte aber der wahre buddhistische Ascet doch auch wieder nicht vergessen, daß der Habit nicht den Mönchen macht.

„Nicht wird, wer zuchtlos Unwahrheit redet, Samaṇa, weil das Haupt er sich schert,
Kann wohl ein Mann Samaṇa sich nennen, der noch gefesselt ist von Begier?“

* * *

„Manchem bedeckt das gelbe Gewand die Schulter, der sich als böser Natur
Zeiget und zügellos. In die Hölle wird der von seinen Thaten geführt.
Besser für ihn wär's, wenn einen glühenden eisernen Ball er schluckte hinab,
Als daß er frech und schamlos ernähret sich von des Landes Mildthätigkeit.“ [191]

Für die rechtliche Stellung der buddhistischen Bhikkhus in den kleinen politischen Gemeinwesen, in welchen sie Schutz oder Duldung fanden, ist die gelegentliche Notiz nicht ganz wertlos, wonach König Bimbisâra von Magadha ihnen Idemnität zugesichert hatte. Nach dem Wortlaut des betreffenden Decretes [192] scheint es, daß andere Samaṇas als die Sakyaputtiya Samaṇas sich einer gleichen Vergünstigung nicht erfreuten. Da eine Ehre die andere wert ist, so unterließ auch Buddha nicht, seinen Mönchen den Gehorsam gegen Könige ausdrücklich vorzuschreiben. [193]

4. Niemanden hielt ein Gelübde in der Genossenschaft zurück. Jedem stand es frei, auszutreten, wann er wollte, und zur Welt zurückzukehren. „Er geht hinweg“ (vibbhamati), hieß es alsdann von einem solchen. That er es, weil ihm das Joch zu hart war, so sagte man: „er unterläßt die Vorschriften“ (sikkhaṃ paccakkhâti). Hatte er sich gegen eines der Hauptverbote versündigt, so lautete der offizielle Ausdruck dafür: „die Gemeinde tilgt ihn aus“ (nâseti).

Von der definitiven Ausschließung (nâsanâ) zu unterscheiden ist die zeitweilige Ausstoßung (ukkhepaniya). Sie konnte verhängt werden, wenn ein Mönch einen von ihm begangenen Fehler nicht einsehen (âpattiyâ adassane) oder für einen solchen keine

Buße thun (âpattiyâ appaṭikamme) oder wenn er eine falsche
194 Lehre nicht aufgeben wollte (pâpikâya diṭṭhiyâ appaṭinisagge).

5. Cultushandlungen im eigentlichen Sinne gab es nicht. Denn nach buddhistischem Lehrbegriffe hat Gebet und Opfer keinen Sinn. Wenn es daher überhaupt eine Art von Cultus gab, so konnte dieser nur das eigene Selbst zum Gegenstande haben. Einen solchen Cultus besaß der Buddhismus an der sogenannten Uposatha-Feier. Es war dies eine Versammlung sämtlicher zu einem bestimmten Bezirk (âvâsa), der etwas weniger als 40 km (= 3 yoyanas, 1 y. = 8 e. M.) im Umkreis haben durfte und wohlabgegrenzt sein mußte, gehörigen Ordensglieder. Sie hatte zum Zweck, allen ihre Pflichten einzuschärfen und fand zweimal im Monat, einmal in jedem Halbmonat (pakka), regelmäßig am 14. oder 15. Tag statt. Ein eigenes Lokal (uposatha-âgara) mit einem freien Platz in seiner Umgebung (uposatha-pamukha) mußte dafür zum voraus genau bezeichnet werden. Bei dieser Gelegenheit kam ein Verzeichnis von über 200 Verstößen gegen die Ordenszucht, gegen Sitte und Sittlichkeit zum Vortrag, welches Pâṭimokkha, d. i. Entlastung hieß. In diesem Verzeichnis, welches in neun Kapitel zerfällt, stehen obenan jene 4 Regeln, welche für alle die Grundlage ihres Lebens und Strebens im Orden bilden, und deren Außerachtlassung darum eine „Niederlage" (im Kampfe mit dem Bösen) zur Folge hat (pârâjikâ-dhammâ, von para-ji, Niederlage erleiden). Ihnen zunächst stehen 13 weitere Regeln, in denen Vergehen censurirt werden, welche jedesmal, so oft sie begangen werden, ein saṅghakamma, d. i. eine Verhandlung in einem eigens zu diesem Zwecke berufenen Ordenskapitel nötig machen (saṅghâdisesâ-dh.). Dann folgen 2 Regeln, welche solche Vergehen betreffen, bei denen es auf die näheren Umstände ankommt, ob sie in der einen oder andern Weise censurirt werden sollen (aniyatâ-dh.). Eine vierte Klasse von (30) Regeln behandelt Vergehen, durch welche das Recht auf den Gebrauch des Gegenstandes verwirkt wird, um welchen es sich gerade dabei handelt (nissaggiyâ pâcittiyâ-dh.). Daran reihen sich 92 Regeln, pacittiyâ-dh. genannt, weil sie eine Sühne verlangen, ferner 4 Regeln, welche Vergehen berücksichtigen, die bloß gebeichtet werden müssen (pâtidesaniyâ-dh.), dazu 75 Regeln, die es mit der äußeren Disciplin zu thun haben (sekhiyâ-dh.) und endlich

noch 7 Regeln zur Entscheidung von gewissen Fällen (adhikaraṇa-samathâ dh.)

In der Einleitung (nidâna) erklären die Anwesenden ihre „Reinheit" (pârisuddhi). Daraus ersehen wir, daß keiner an der Uposatha-Feier teilnehmen durfte, der sich eines Vergehens bewußt war, — er hatte es entweder vorher oder noch während der Feier zu beichten und zu sühnen — während ursprünglich gewiß mit dem Vortrag der Regeln auch das Bekenntnis der dagegen begangenen Verstöße verbunden war. Denn in derselben „Einleitung" redet der Vorsitzende die Versammelten also an: „Wer eine Sünde begangen hat, möge sie bekennen, wo keine Sünde ist, soll man Schweigen beobachten. Aus dem Schweigen werde ich entnehmen, ob ihr rein seid.... Ein Mönch, der auf eine dreimal an ihn gestellte Frage wissentlich seine Sünde nicht bekennt, ist einer vorsätzlichen Lüge schuldig; eine vorsätzliche Lüge aber ist ein Hindernis (an der Erlangung der Vollkommenheit): dies ist die vom Erhabenen verkündete Lehre. Darum soll ein Mönch, der weiß, daß er gesündigt hat und sich von seiner Sünde zu reinigen wünscht, sie bekennen, denn (eine Sünde), die bekannt wird, wird ihm leicht sein." 195

Eine ähnliche Feier wurde am Ende des Vassa, d. i. der Regenzeit (von dreimonatlicher Dauer, beginnend mit Juni-Juli oder Juli-August), während welcher Zeit kein Mönch seinen Aufenthaltsort verlassen durfte, abgehalten. Der Name dafür war Pavâraṇâ, d. i. Einladung. Bei dieser Gelegenheit sollte einer nach dem andern die übrigen Ordensmitglieder fragen, ob sie ein Vergehen an ihm bemerkt, von einem solchen gehört oder etwas dergleichen vermutet hätten; wenn dies, so sollten sie es ihm sagen, damit er dafür Buße thun könnte. Auch diese Feier war zur Zeit, als unsere Texte ihre abschließende Form erhielten, wie aus diesen selbst hervorgeht, bereits ähnlich der Beichtfeier zu einer bloßen Formalität herabgesunken. Im Anschluß an die Pa- 196
vâraṇâ-Feier pflegte die Kleiderverteilungs-Feier, das sogenannte Kaṭhina-dussa, d. i. die Verteilung der für die Gemeinde bestimmten Kleider, abgehalten zu werden. Über andere Feierlich- 197
keiten als die genannten, namentlich über die Leichenceremonien, welche heutigentags bei den Buddhisten auf Ceylon in Ansehen und Übung sind, enthält das Vinaya-piṭaka keinerlei Bestimmung. Hingegen stoßen wir darin auf Spuren einer Verehrung von hei-

ligen Stätten und Reliquien. Als heilige Stätten galten Buddhas Geburtsort Kapilavaṭṭhu, der Ort, wo er die Erleuchtung empfing, Buddha-Gayâ, der Ort, wo er das Rad des Gesetzes in Bewegung setzte, Benares, und der Ort, wo er in das Nirvâṇa einging, Ku-
198 sinâra. An der Stelle in unsern Texten aber, wo diese vier Örtlichkeiten zum erstenmal erwähnt und die Gläubigen aufgefordert werden, sie zu besuchen, ist noch von keinem Heiligtum die Rede, noch wird auf ein solches, hätte überhaupt eines bestanden, prophetisch hingewiesen, und auch da, wo die acht Thûpas erwähnt werden (S. 47), hören wir noch von keinem Specialheiligtum (z. B. für den Zahn). Doch kamen bald an verschiedenen Plätzen Indiens und später auch an Orten außerhalb Indiens, wohin der Buddhismus verbreitet worden war, Reliquienstätten dieser Art zu großer Berühmtheit.

6. Als ein Hinaustreten aus dem Haus- oder Familienleben in den haus- oder familienlosen Stand hatte der ältere Buddhismus den Schritt bezeichnet, durch den einer zum Bettler oder Asceten wurde. Der Orden — dies war offenbar Buddhas Gedanke — sollte demjenigen, der in ihm Aufnahme gefunden hatte, eine zweite Heimat werden, und ein dem Familienbande vergleichbares Band wechselseitiger Liebe und brüderlicher Eintracht sollte alle einzelnen umschlingen. „Ihr Mönche — redet Buddha die Seinigen an — habt keine Mütter und keine Väter, die euch bedienen könnten (in Krankheitsfällen). Wenn ihr Mönche nicht der eine den andern bedienet, wer wird euch dann bedienen? Wer immer mich bedienen würde, der sollte den Kran-
199 ken bedienen.“ Beispiele streitsüchtiger Mönche fehlen nicht, doch ist anzunehmen, daß die eindringliche Mahnung, von allem Streite abzulassen, mehr denn irgendwo in jenen durch Buddhas Lehren zusammengehaltenen kleinen Vereinen von Mönchen beobachtet wurde, und daß das schöne Wort eines derselben: „Unsere Leiber, Herr, sind verschieden, aber unsere Seelen, denke
200 ich, sind eins,“ recht vielen aus dem Herzen gesprochen war.

Das tägliche Leben der „Bettler“ begann in der Morgendämmerung mit Nachdenken und Hersagen (bhâṇa) von Abschnitten aus dem dhamma-vinaya, indem entweder einer für sich allein im Freien vor seinem vihâra auf einem eigens zu diesem Zwecke geebneten und später auch wohl gepflasterten und gegen
201 die Ungunst der Witterung gedeckten Platze (caṅkama genannt)

einherspazierte, in Gedanken vertieft oder Verse und Formeln vor sich hinmurmelnd, oder indem mehrere sich zusammensetzten, wo alsdann gewöhnlich einer recitirte und die andern zuhörten oder einer vortrug und die andern an ihn Fragen stellten. Gegen die Mittagszeit verließen die Mönche ihren vihâra und traten ihren Almosengang an, von Thüre zu Thüre gehend in der ihnen zur Vorschrift gemachten eingezogenen Haltung, ohne aufzuschauen und sich in ein Gespräch einzulassen. Nach der Rückkehr nahmen sie ihre einmalige tägliche Mahlzeit ein, bestehend aus den ihnen in die Almosenschale gelegten Bissen. Darauf hielten sie eine kurze Siesta, nach der sie sich abermals dem Hersagen des Gelernten und der Betrachtung hingaben, wenn nicht herzukommende „Verehrer" oder „Verehrerinnen" dem einen oder andern der Mönche, in der Regel dem ältesten (thera), Gelegenheit gaben, eine Ansprache an sie zu halten. Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit vermissen wir in der Tagesordnung der buddhistischen Mönche ebenso wie die Handarbeit. Ackerbau war ihnen geradezu untersagt, und dies mit der Begründung, „damit sie kein lebendes Wesen töten." 202

7. Die weiblichen Ordensglieder hatten ein in manchen Punkten von dem der männlichen abweichendes Gemeinderecht. Ursprünglich war dieses, wie das Vinaya-piṭaka deutlich hervortreten läßt, nur für die Mönche bestimmt, und als Buddha — wir werden hier im großen ganzen den Angaben unserer Texte vertrauen dürfen — sich endlich bewogen fand, auf Ânandas Bitten hin den Frauen das Recht auf gemeinschaftliches Leben unter Gotama Buddhas Oberleitung ebenso zu gewähren, wie er es den Männern bereits zugestanden hatte, so traf er gesetzliche Vorkehrungen, um sie in gebührender Unterordnung unter die Mönche zu halten. In acht Hauptregeln (aṭṭha garudhammâ) wird ihnen diese Unterwürfigkeit zur Pflicht gemacht und die Beobachtung derselben als conditio sine qua non für den Orden der Bettlerinnen bezeichnet: 1) Eine Nonne hat, auch wenn sie schon hundert Jahre dem Orden angehören sollte, den jüngsten der Mönche zu grüßen, vor ihm aufzustehen und alles zu thun, wie es sich für sie ihm gegenüber geziemt (ausgenommen den Fall, daß ein Mönch sich einer unwürdigen Handlung gegen die Nonnengemeinde schuldig gemacht hat); 2) sie darf die Regenzeit (vassa) nicht in 203
einem Bezirke zubringen, wo sich kein Mönch aufhält; 3) sie hat

halbmonatlich von der Gemeinde der Mönche (bhikkhu-saṅgha) zwei Dinge zu erwarten: die Angabe des Tages für die Uposatha-Feier und des Tages, an welchem ein Mönch die (vorgeschriebene) Exhortation halten wird; 4) sie hat nach der Regenzeit die Pavâraṇâ-Feier zu halten, und zwar vor der beiderseitigen Gemeinde (ubhatosaṅgha); 5) sie hat sich, wenn sie sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat, der Mânatha-Buße angesichts der beiderseitigen Gemeinde zu unterziehen; 6) sie hat, nachdem sie während zweier Jahre in den sechs Regeln (für Novizen) unterwiesen worden ist, vor der beiderseitigen Gemeinde die Erlaubnis zur Aufnahme (upasampadâ) zu erwirken; 7) sie darf unter keinerlei Vorwand einen Mönch schmähen oder lästern; 8) die Ansprache an die Mönche seitens der Nonnen ist verboten, nicht
[204] aber umgekehrt. Bei der Uposatha-Feier der Nonnen wird von diesen ein ähnliches Pâṭimokkha vorgetragen wie bei derjenigen der Mönche. Nonnen beichten Nonnen, aber Mönche haben sie in allen diesen Stücken (wie überhaupt in dem Vinaya oder der
[205] Ordenszucht) vorher zu unterrichten. Ebenso besitzen die Nonnen ihre eigene Gerichtsbarkeit, sind jedoch auch hierin wieder insofern von den Mönchen abhängig, als diese ihnen das Disciplinarverfahren zu erklären haben. Bei Streitigkeiten der Non-
[206] nen untereinander walten stets Mönche als Schiedsrichter. Zu diesen müssen sich auch die Nonnen, nie aber in größerer Zahl als zu zwei oder drei, begeben, um die Exhortation zu empfangen. Alle Gegenstände, die dazu dienen, der weiblichen Eitelkeit zu fröhnen, und aus deren Aufzählung im Cullavagga wir gleichzeitig ersehen, daß das Tättowiren ein beliebtes Verschönerungsmittel unter der Frauenwelt Indiens gewesen, ebenso alle weltlichen Nebenbeschäftigungen, so beispielsweise der Blumen- und Samenhandel und das Barbiergewerbe waren der Nonnengemeinde
[207] aufs strengste verboten.

Wenn Nonnen in den Orden (den bhikkhunî-saṅgha) aufgenommen werden, so ist das diesem Acte (upasampadâ) voraufgehende Verhör noch um einige Punkte reicher, als bei der Aufnahme von Mönchen, denn Frauen können eilf Abnormitäten,
[208] Deformitäten u. dgl. mehr haben als Männer. Statt eines upajjhâya, wie der aufzunehmende Mönch, hat die aufzunehmende Nonne eine pavattinî zu wählen, d. h. eine, die sie weiter bringt (im religiösen Leben). Zu den üblichen Kleidungsstücken empfängt sie

außerdem noch eine Jacke (saṅkacchika) und einen Badeanzug (udaka-sâṭikâ). Die Aufnahme selbst wird vor der Mönchsgemeinde vollzogen, während die Nonnengemeinde bloß die Qualification der Aufzunehmenden zu prüfen und überhaupt zuzusehen hat, ob alles in Ordnung ist. Die geistige Mitgift der Neuaufgenommenen bestand in den „drei Zuflüchten“ (die oben S. 75 genannten mit Ausnahme der dritten) und den „acht großen Verboten“. [209]

In den Reihen derer, die Aufnahme in den Orden begehrten, fanden sich Mädchen und Frauen und, worauf manches in unsern Texten hindeutet und was die Verhältnisse in Indien schon an sich nahelegen, mehr Frauen als Mädchen. Gebunden war übrigens ein weibliches Ordensmitglied ebensowenig wie ein männliches. Die Nonne, welche einem der großen Verbote zuwidergehandelt und das Ordenskleid, das nebenbei bemerkt sich in seiner Farbe nicht von der Mönchstracht unterschied, abgelegt hatte, hörte ipso facto und für immer auf, Nonne zu sein. Auch der Übertritt zu einer andern Secte (zu den Titthiyas, s. S. 74) hatte (für Nonnen wie Mönche) zur Folge, daß eine Wiederaufnahme in den Orden nicht statthaben konnte. [210]

8. Eine Genossenschaft, die vom Bettel leben sollte, war darauf angewiesen, die erwerbenden und besitzenden Leute in ihr Interesse hineinzuziehen. Das Institut der sogenannten „Verehrer“ und „Verehrerinnen“ war daher keineswegs eine überflüssige Sache, sondern im Gegenteil für den Fortbestand des von Buddha ins Leben gerufenen Unternehmens von der allergrößten Bedeutung. In dieser Hinsicht war Buddhas eigenes Verhalten typisch, denn nach der sambodhi hat er zuerst, und zwar zum Dank für die ihm von den Kaufleuten Tapussa und Bhallika gütigst dargereichte Speise, diese beiden als seine „Verehrer“ (upâsakas) proclamirt, bevor er noch einen einzigen für die Teilnahme an seinem „hauslosen“ Leben gewonnen hatte. Das Band aber, das diese Almosenspender (denn nichts anderes waren thatsächlich die „Verehrer“ und ihr weibliches Gegenbild) an den Orden knüpfte, war kein besonders festes. Ja es ist sogar fraglich, ob die sogen. „Zufluchtsformel“ (tisaraṇa): Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha u. s. w. (s. S. 73) beim Anknüpfen solcher freundschaftlichen Beziehungen gesprochen werden mußte. Dem Orden lag an der guten Gesinnung dieser Leute auch offen-

bar mehr als daran, wie sie sonst dachten und lebten. Wenigstens hören wir nichts von Strafbestimmungen, die sittliche Vergehen derselben betrafen. Nur den Umschlag in der Gesinnung gegen die Genossenschaft pflegte man zu ahnden, indem man beim Bettelgang die Almosenschale vor einer solchen Persönlichkeit umkehrte zum Zeichen, daß man Gaben von ihr anzunehmen verschmähte. Hingegen war die Außerachtlassung der „Rechtschaffenheit", d. h. die Nichtenthaltung von den Sünden gegen die fünf Verbote (s. S. 65 f.), obschon sie gerade, wie wir wissen, auf die im „Hause" Lebenden gemünzt waren, an sich noch kein Hindernis für ihr ferneres Verbleiben im Verbande der „Verehrer" oder „Verehrerinnen", und da es dem Orden an jedwedem Mittel gebrach, über den Lebenswandel derselben eine Controle auszuüben, so mußte er sich mit dem guten Willen der Einzelnen zufrieden geben. Auf exhortativem Wege hoffte man, wie es scheint, in den ältesten Zeiten eher etwas zu erreichen, als auf disciplinärem. Erst der große Organisator Nordindiens, König Aşoka, hat mit Rücksicht auf die großen Scharen der buddhistischen „Verehrer" Verordnungen zur Aufrechthaltung der Zucht und des Wohlverhaltens erlassen und Vorsorge getroffen, daß denselben auch von seinen Unterthanen Folge geleistet werde, wovon wir im sechsten Kapitel reden werden. Für den ältesten Buddhismus war hierin vielmehr das Vorgehen Buddhas entscheidend, und dieser begnügte sich damit, den „Verehrern" oder „Verehrerinnen", die zu ihm kamen, das Ideal oder, wie der Ausdruck besagt, das „Werk" eines Hausbewohners (gahaṭṭhavatta) vor Augen zu stellen. „Als einst der Erhabene — so beginnt das
211 Dhammikasutta — zu Sâvatthî im Jetavana, dem Parke des Anâthapiṇḍika verweilte, kam der „Verehrer" Dhammika mit 500 „Verehrern" zu ihm und frug ihn:

„Um gut zu sein, wie muß der „Hörer" (sâvaka) handeln)?
Wie einer, der vom Hause fern „hauslose" wandelt?
Wie der „Verehrer", der das Haus mit Lieb' behandelt?"

worauf Buddha ihm zuerst das Leben eines pabbajita oder eines bhikkhu und alsdann das eines gahaṭṭha schildert:

„Hauswohners Werk dir will ich nun verkünden,
Wieso der „Hörer" handeln soll, um gut zu sein:
Nicht kann's vollbringen, wer da immer
Geschäftig lebt, das reine Mönchsgesetz. (v. 18.)

„Was lebt, soll er nicht töten oder töten lassen,
Nicht soll er's loben, wenn dies and're thun,
Und alle Wesen soll er billig schonen,
Die starken wie die schwachen in der Welt. (v. 19.)

„Der „Hörer" soll sich hüten, irgendwo
Zu nehmen, was ihm niemand hat gegeben.
Nicht soll er and're heißen, dies zu thun,
Noch solche loben, jedem Diebstahl feind. (v. 20.)

„Eh'liches Leben soll der Weise meiden,
Als ob's ein Haufen glüh'nder Kohlen wär';
Und fühlt er sich zu schwach zu geh'n auf reinen Wegen,
Soll doch mit keines andern Weib er Umgang pflegen. (v. 21)

„Nicht soll als Zeuge noch im Rat der Alten
Unwahre Rede er vor andern halten;
Unwahr zu reden soll er keinem raten,
Noch solche loben, meidend falsche Thaten. (v. 22.)

„Kein Freund berauschender Getränke sei,
Wer, ein Hauswohner, dem „Gesetz" gehuldigt,
Noch darf er and're heißen dies zu thun,
Auch sie nicht loben, denn im Wahnsinn endet's. (v. 23.)

„Im Rausch begeh'n die Thoren viele Sünden
Und richten and're Leute noch zu Grund,
D'rum soll des Mißverdienstes Quell er flieh'n,
Wo nichts als Wahnsinn, Thorheit, Lust für Dumme. (v. 24.)

„Was lebt, soll er nicht töten, nehmen nicht,
Was niemand ihm gegeben; reden nicht
Unwahres, auch Berauschendes nicht trinken,
Unkeusch nicht leben, noch zur Unzeit essen. (v. 25.)

„Nicht mög' er Kränze tragen, Wohlgerüche lieben,
Die Lagerstätte sei für ihn der Erde gleich; —
Dies nennen sie sein achtglied'riges Fasten,
Verkündet von dem Buddha, der das Leid bezwang. (v. 26.) 212

„Dazu soll er mit gläub'gem Sinn beachten
In jedem halben Monat den vorletzten,
Den letzten und den achten Tag, dazu
Den ganzen Pâṭihârakapakkha. (v. 27.) 213

„Darauf am Morgen nach geübtem Fasten
Der Weise soll mit gläub'gem Sinn
Dem Bettlerorden Trank und Speise reichen,
So viel er kann, verteilen unter sie. (v. 28.)

„Wie's recht ist, soll er seine Eltern halten,
Geschäfte treiben, wie es sich geziemt, 214
Wer ein Hauswohner, dieses streng befolgt,
Zu devas kommt, Sayampabhas mit Namen." (v. 29.)

9. Eine Hierarchie oder dergleichen war Buddhas Orden fremd. Nur das Alter verlieh einen Ehrenvorrang. Zu Lebzeiten Buddhas oder wenigstens bei jenen Jüngern, in deren Kreise sich der „Erhabene“ fast immer aufhielt, machte sich ein Rangunterschied nur dadurch bemerkbar, daß die ältesten Jünger es waren, die mehr als die jüngeren zur persönlichen Bedienung Buddhas herangezogen wurden. Sonst hatten sie nichts voraus, nicht einmal einen auf einen höheren Rang hinweisenden Titel. Alle redeten einander an als „Freund“ (âvuso). Auffallenderweise ordnete Buddha vor seinem Tode an, daß es mit der Anrede künftig anders gehalten werden sollte, während er über wichtigere Dinge sich nicht aussprach oder in einem Sinne, der erkennen läßt, daß er sich der Tragweite des Gegenstandes nicht bewußt gewesen ist, z. B. über das Ordensregiment und wer es zu führen habe und wie. Nur jüngeren Mönchen gegenüber soll die Anrede „Freund“ beibehalten oder dafür der Personen- oder Familien-Name der Betreffenden gebraucht werden, ältere Mönche
215 hingegen müssen von jüngeren mit „Herr“ oder „Ehrwürden“, angeredet werden. Der Orden wäre, wie gesagt, Buddha zu größerem Danke verpflichtet, wenn er, statt sich um solche Kleinigkeiten zu bekümmern, eine höchste amtliche Stelle im Orden, eine Person oder eine Collegium, eingesetzt und ihr die Jurisdictionsgewalt für die Zeit nach seinem Hingang anvertraut hätte. Er that dies aber nicht, sondern bewegte sich, wo er selbst die Sprache darauf bringt, in allgemeinen Redensarten, wie, daß sie einander Zuflucht sein sollten, daß die Lehre ihre Leuchte (s. S. 40)
216 und der dhamma-vinaya ihr Lehrer sein sollte. Die Gemeinde
217 soll das und jenes thun, wenn ich nicht mehr da sein werde — dies war alles schön gesagt, aber wenn nun in der Gemeinde nicht alle einerlei Meinung sind, wie dann, und wer spricht das entscheidende Wort, und welche Macht besitzt er, demselben Nachdruck zu verleihen und allgemeine Anerkennung zu verschaffen? Vielleicht aber hat Buddha mit Absicht sich keinen Nachfolger in der Ordensregierung ernannt, weil er wohl wußte, daß, wie die Verhältnisse sich schon zu seinen Lebzeiten gestaltet hatten, wo es der Parteiungen unter seinen eigenen Ordensangehörigen gerade mehr wie genug gab, sich doch keine centrale Oberleitung aufrecht erhalten haben würde. Und daß er darin Recht hatte, beweist die Geschichte von Buddhas Orden,

oder wenn dies zuviel gesagt sein sollte, die Geschichte, wie man sie sich in späterer Zeit in den buddhistischen Gemeinden zurechtlegte, jedoch gewiß nicht ohne eher zu günstig als zu ungünstig die Farben aufzutragen.

Die Überlieferung weiß von zwei Zusammenkünften oder wörtlich Chören (saṅgîti) zu melden, von welchen die eine unmittelbar nach Buddhas Tode und die andere hundert Jahre darauf stattfand. Der Cullavagga erzählt den Hergang folgender- [218]
maßen. Einst sitzen die Mönche beisammen und weinen und klagen über den Hingang ihres Lehrers. Subhadda (s. S. 43 f.), der auch zugegen ist, beruhigt sie (in Worten, die wenig Zartgefühl verraten) und fordert sie auf, gemeinschaftlich das Gesetz (dhamma) und die Mönchsordnung (vinaya) zu singen, ehe es zu spät sei, und die Gegner (des Gesetzes und der Ordnung) die Übermacht gewinnen. Der Älteste der „Alten" (thera, skr. sthavira), Mahâ Kassapa, begab sich alsdann mit 500 theras nach Râjagaha, um dort die Regenzeit (vassa) zuzubrigen. Hier sangen sie im Chore das „Gesetz" und die „Ordnung", oder vielmehr zuerst die „Ordnung" (vinaya) nnd dann das „Gesetz" (dhamma). Vom Gesange lesen wir freilich in unserm Berichte nichts, sondern nur von einem Verhöre, das der Vorsitzende, der eben genannte Mahâ Kassapa, mit Upâli und Ânanda, mit ersterem über den vinaya und mit letzterem über den dhamma, anstellte. Ânanda erhält u. a. einen Verweis, weil er die Zulassung von Frauen in den Orden befürwortet hatte. Während die „Alten" noch in Râjagaha versammelt waren, fand sich ein Mönch Namens Purâṇa in der Begleitung anderer Mönche daselbst ein und setzte sich zu den Thera Bhikkhus. Diese hießen ihn allsogleich dem „Chore" beizutreten (saṅgîtiṃ upehi!). Allein er weigerte sich dies zu thun. „Das Gesetz und die Ordnung", sprach er, „ist von den Alten gut gesungen worden. Nichtsdestoweniger will ich es in der Weise im Gedächtnis bewahren, wie ich es gehört und aus dem Munde des Erhabenen empfangen habe." Man hat allen Grund, in diesem Zwischenfalle eine geschichtliche Reminiscenz zu vermuten, wenigstens geschichtlich in dem Sinne, daß man in den buddhistischen Mönchskreisen, in denen der Bericht über jene saṅgîti fabricirt wurde, dachte, daß so etwas schon unmittelbar nach des Erhabenen Tode geschehen konnte. Lehrreich aber ist die erwähnte Begebenheit auch deshalb, weil sie zeigt, daß die

Versammlung der theras zu Râjagaha nur einen lokalen Charakter hatte. Sie war eben nichts weiter als die Versammlung einer größeren Anzahl gemeinsam zu Râjagaha ihren vassa haltender Mönche.

219 Nach der nämlichen Überlieferung, aus welcher wir die Nachrichten über die erste Zusammenkunft schöpfen, ward ein Jahrhundert später abermals eine solche Zusammenkunft zu Vesâlî abgehalten. Die Veranlassung war folgende. Mönche aus dem Vajjî-(Vṛjjî-)Stamme (s. S. 8) hatten zehn Punkte aufgestellt, welche mehr oder weniger bedeutende Abweichungen von der „Ordnung" enthielten, u. a. daß innerhalb desselben Bezirkes Mönche ihren Uposatha getrennt abhalten dürfen (s. S. 78), daß es erlaubt sei, Gold und Silber anzunehmen (s. S. 76) u. s. w. Es entstanden dadurch viele Reibereien, an denen sich auch die „Verehrer" (upâsakas) beteiligten. Die einen, die Mönche der strengen Observanz, sprachen den andern von der laxen Richtung das Recht ab, sich „Asceten" (samaṇas) oder „Sakyasöhne" (Sakyaputtiyas) zu nennen. Diese ihrerseits dachten allen Ernstes daran, ihren Hauptgegner Yasa, den Sohn des Kâkaṇḍaka, zu suspendiren oder zeitweilig aus dem Orden auszustoßen (ukkhepaniya, s. S. 77 f.). Es war Gefahr im Verzuge. Darum versammelten sich nach manchen Quertreibereien die Mönche zu Vesâlî und setzten eine Commission von je vier Mönchen aus dem Osten und Westen zur Prüfung der Streitfrage wegen der zehn Punkte ein. Die Commission verwarf dieselben, und 700 Mönche waren Zeugen dieses Ausspruches. Diese Versammlung oder der „Chor (saṅgîti) des Vinaya" heißt daher „die der 700". Aus ceylonesischen Chroniken erfahren wir, daß die Freunde der „zehn Punkte" eine noch zahlreicher besuchte Versammlung abhielten, die darum den Namen führt die „große"
220 (mahâ saṅgîti). Auch mit den canonischen Schriften verfuhren dieselben, wenn wir dem Dîpavaṃsa, einer jener Chroniken, Glauben schenken dürfen, ganz nach Willkür und verstümmelten und verfälschten sie nach freiem Belieben. Das Schisma war eine vollendete Thatsache, und es muß sich, da den Chroniken zufolge die Zahl der (heterodoxen) Secten bald auf 17 anwuchs, das Unheil der Spaltung rasch bedeutend verschlimmert haben.

Fünftes Kapitel.

Buddhismus und Jainismus.

1. Nachdem wir im Vorigen den Leser mit den sog. „drei Juwelen“ (tiratana), wie der spätere officielle Ausdruck lautet, d. h. mit Buddha, seiner Lehre und seinem Orden bekannt gemacht haben, könnten wir ihm leicht zu einer einseitigen Beurteilung des Buddhismus Anlaß geben, wenn wir nicht auch den mächtigsten Rivalen desselben im Kampfe gegen den brahmanischen Ritualismus zu Worte kommen ließen, den Jainismus. Wir gedachten bereits da, wo wir von den freireligiösen Bestrebungen im Zeitalter Buddhas sprachen (S. 10), seines Stifters Nigaṇṭha Nâtaputta, wie er in unsern Pâli-Texten genannt wird, und erwähnten in einem andern Zusammenhang eine Äußerung, die Buddha einem Anhänger jenes Mannes gegenüber that oder gethan haben soll (S. 69 f.). Allein glücklicherweise sind wir über den Jainismus nicht nur aus buddhistischen Quellen besser unterrichtet als über irgend eine andere gleichzeitig mit dem Buddhismus in die religiöse Bewegung eingreifende Secte, sondern wir besitzen auch aus dem jainistischen Kreise Schriften, die, wenn auch ihre letzte Redaction ziemlich spät anzusetzen sein wird, doch, wie kaum bezweifelt werden kann, aus der Verarbeitung älterer Nachrichten hervorgegangen sind. Darum kann unsere Darstellung des Buddhismus nicht umhin, diesem Religionssysteme wenigstens nach der Seite hin einige Beachtung zu schenken, wo dasselbe mit dem buddhistischen zusammentrifft oder sich von ihm unterscheidet. Wir denken nun aber keineswegs hier den Beweis nochmals von neuem zu führen, den Bühler und Jacobi mit durchschlagenden Gründen, dieser auf die überlieferten litterarischen und jener auf die neuerdings zu Mathura in Indien aufgefundenen epigraphischen Documente gestützt, geführt haben, nämlich daß die buddhistische und die jainistische 221
Secte selbständig neben einander bestehende Schößlinge an einem und demselben Stamme, dem brahmanischen Ascetismus sind. Uns interessiren lediglich die Beziehungen der beiden Secten zu einander, was Legende, Lehre und Gemeindeordnung betrifft, Beziehungen, die auf den ersten Blick zur Annahme zu berechtigen schienen, daß die eine, mithin, da die Präsumtion dafür sprach, der Jainismus der Doppelgänger der an-

dern, des Buddhismus sei. Heute fehlt nicht viel daran, daß das Blatt umgewendet wird und daß der Buddhismus dem Jainismus gegenüber es sich gefallen lassen muß, von seiner Originalität auch insofern einzubüßen, als angenommen wird, daß derselbe, zumal ihm genau das gleiche Verbreitungsgebiet wie seinem Nebenbuhler zugefallen war, absichtlich den einen oder andern Punkt in der Lehre und Ordnung anders und anders gestaltete und den Bogen bald mehr bald weniger straff spannte, sowie es gerade die Rücksicht auf die Haltung der Jainas gebot. Der Widersacher wäre also hiernach der Buddhismus und nicht der Jainismus, und wer weiß, ob nicht diese Auffassung noch den Sieg davontragen wird über die in der Gegenwart unter den Fachgelehrten herrschende, wonach der Buddhismus ebensowenig dem Jainismus verpflichtet sei, als umgekehrt dieser dem Buddhismus, sondern daß der eine wie der andere gleichmäßig den älteren Brahmanismus copirt habe. Jetzt schon ist Bühler geneigt, an ein Schuldverhältnis in der von uns angedeuteten Weise zu glauben, womit von selbst die herkömmliche Ansicht über die Stellung des Buddhismus in der Geschichte der Religionsentwicklung Indiens gerichtet wäre.

222 2. Die heiligen Bücher der Jainas, d. i. derer, die an einen Jina oder „Sieger“ glauben, die *Γέννοι* der Griechen (von Hesychius erklärt durch *Γυμνοσοφισταί*), oder wie sie auch heißen, Niggaṃthâ (Nirgranthas, Niganṭhas), d. i. „die von allen Fesseln Befreiten“, führen den Gesamttitel Siddhânta, d. i. „das Ende der Vollendung“ oder „das höchste Ziel“. Dieselben zerfallen in eilf Aṅgas oder Glieder (am Körper des Gesetzes). Die Sprache ist weder Sanskrit noch Pâli, sondern ein von beiden verschiedener, aber dem letzteren nahestehender Prâkrit-Dialekt, und den Inhalt bilden teils legendarische Erinnerungen an den Jina oder seine Vorgänger in früheren Weltaltern, teils Lehren in Prosa und Versen. Die Frage nach der Abfassungszeit läßt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. Die schriftliche Fixirung oder besser Schlußredaction auf dem Concil von Valabhi (454 od. 467 n. Chr.) ist nicht wohl anzuzweifeln, obschon auch nach diesem Zeitpunkte noch die eine oder andere Stelle in den Text aufgenommen wurde, doch nur da, wo dies anging, ohne aus dem Text etwas herausreißen oder an ihm ändern zu müssen. Durch die Vergleichung der Sprache und Me-

tren gelangte Jacobi zu dem Ergebnis, daß die ursprüngliche Abfassung des Canons in die erste Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts hinaufzurücken sei. Zwischen dieser Zeit und dem [223] Tode des Stifters der Secte, welcher vor Buddhas Ableben fällt, vermitteln ältere Werke, Pûrvas d. i. die früheren genannt, deren in der jainistischen Tradition Erwähnung geschieht, von denen wir aber nur ihre Zahl (14) und eine genauere Inhaltsangabe im vierten Aṅga, dem sogen. Samavâyâṅga kennen. Unter den Aṅgas steht an erster Stelle der Âyâraṃga (Âcârâṅga). Auf diesem und dem Kalpa-Sûtra beruhen hauptsächlich die nun folgenden Angaben.

3. Der Stifter der Secte der Niggaṃthas oder Jainas, viel- [224] leicht auch nur der Reformator einer schon bestehenden älteren Secte, die von einem Asceten mit Namen Pâsâva (Pârṣva) ins Leben gerufen wurde, hat ähnlich dem Stifter der Secte der Buddhisten verschiedene Namen. Vaḍḍhamâna (Vardhamâna), d. i. der „Mehrer" oder Nâṭaputta (Jñâtṛputra, Nâtaputta) oder, dem herrschenden Brauche gemäß, mit dem Namen eines brahmanischen Geschlechtes Kâsava (Kâśyapa) nannte man ihn in der Familie, Mahâvîra, d. i. der „große Held" hingegen hieß er bei seinen Getreuen. Der Name seines Vaters war Siddhattha und der seiner Mutter Trisalâ. Durch letztere war er mit einem der Archonten von Vaiṣâlî (Vesâlî) Namens Cetaka und mit dem regierenden Hause von Magadha verwandt. Als Geburtsort wird Kuṃḍapura (Kuṇḍapura oder Kuṇḍagrâma, Koṭigama, j. Vasakund), wahrscheinlich einer der Vororte von Vaiṣâlî, genannt, wo sein Vater ein adeliger Gutsherr aus dem Geschlechte der Nâya (Nâta, Jñâṭṛ) war. Ein älterer Bruder von Vaḍḍhamâna, der nach des Vaters Tode in die gutsherrlichen Rechte desselben eintrat, hieß Naṃdivaddhana (Nandivardhana). Über den zukünftigen Jina, welchem die jainistische Legende 23 andere Jinas vorausgehen läßt, welche innerhalb gewisser, nach der Gegenwart zu immer kürzer werdender Zwischenräume, als tîrthakaras oder „Furtfinder" (Lehrer) unter den Menschen erschienen, d. h. vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sind, erfahren wir nur, daß er unter den Augen seiner Eltern heranwuchs und eine gewisse Yasoyâ (Yasodâ) heiratete, die ihm eine Tochter Aṇojjâ gebar. Als die Eltern gestorben waren, verließ Vaḍḍhamâna, nunmehr dreißig Jahre alt, mit der Erlaubnis seines Bruders und der Mächtigen

225 des Landes Haus und Hof und ward ein Ascet. Zwölf Jahre hindurch legte er sich strenge Kasteiungen auf und begab sich auch zu den wilden Stämmen der Lâḍhâ oder Râḍhâ (j. Rârh in Ben-
226 galen), von welchen er Unbilden aller Art erduldete. Nach Ablauf dieser zwölf Jahre erlangte er die Würde eines kevalin, d. i. eines Vollendeten. Die übrigen dreißig Jahre seines Lebens waren ausgefüllt mit der Verkündigung der Lehre und der Organisation des von ihm gegründeten Ordens. Zu den mächtigen Gönnern Mahâvîras gehörten seine fürstlichen Verwandten, also jener Cetaka, aber auch die Lecchakis (Licchavis) und die Mallakis (Mallas) von Vaiśâlî, ferner Bibbhisâra, genannt Sreṇika (Seniya Bimbisâra), von Magadha, welcher Cetekas Tochter Cellanâ zur Frau hatte, und dessen Sohn Kûnika (Ajâtasattu) waren ihm gewogen. Wie man sieht, waren es zum Teil die nämlichen Persönlichkeiten, welche wir bereits als Buddhas Patrone kennen. Beide hatten denn auch so ziemlich denselben Schauplatz ihrer öffentlichen Lehrthätigkeit, die Gebiete der Königreiche von Magadha und Kosala. Wenn Mahâvîra gerade in Vaiśâlî viele Anhänger fand, und deswegen diese Stadt bei den Buddhisten einen weniger guten Ruf genoß, so waren doch auch manche ihrer Bewohner und selbst solche aus dem edlen Geschlechte der Licchavis Buddha gewogen, und wenn umgekehrt Râjagaha und Sâvatthî von Anfang an Hauptsitze des Buddhismus gewesen zu sein scheinen, so wählte anderseits Mahâvîra (nach einer Notiz in dem Kalpa-Sûtra) die erstere Stadt am häufigsten zu seinem Aufenthalt während der Regenzeit. Eine Episode aus Mahâvîras Leben, die mit einiger Umständlichkeit beschrieben wird, ist sein Sieg über einen gefährlichen Gegner, der übrigens auch als Zeit-
227 genosse Buddhas genannt wird, Namens Gośâla Makkhaliputra. In der Überlieferung aller Jaïnas, unter denen bereits zu Lebzeiten ihres Stifters (oder Reformators) dessen eigener Schwiegersohn Jamâli ein Schisma hervorgerufen hatte, sind uns außerdem
228 die Namen der „eilf Träger der Schule“ (gaṇadharas) erhalten, sowie der auch durch buddhistische Quellen verbürgte Name Pâpâ oder Pâvâ (j. Padraona) bei Râjagaha als des Ortes seines Todes. Mahâvîra stand im Alter von 72 Jahren, als er starb. Sein Todesjahr kann weder das Jahr 545 oder 526 (oder 527) v. Chr. noch das Jahr 467 (470) v. Chr. gewesen sein, wie die jainistische Überlieferung meldet, indem die eine Zeitbestimmung

zu früh und die andere zu spät ist, allein sicher fällt dasselbe vor dem für Buddhas Tod von uns angenommenen Datum. 229

In dem Leben Mahâvîras dürfen wir demnach, wie auch in dem Leben Buddhas, drei Perioden unterscheiden: die Zeit des Hauslebens, die Zeit des mühevollen Suchens nach der Vollendung (kevala) und die Zeit von der Erlangung derselben bis zum Nirvâṇa, welches für Mahâvîra wie für Buddha das Aufhören der Wirksamkeit des karman bedeutete, jedoch dem einen als ein absolutes, dem andern nur als ein relatives Ende, Buddha als die Vernichtung, Mahâvîra hingegen als ein Eingehen in den außerweltlichen Himmel der Jinas erschien, wo die Seele wieder ihre ursprüngliche rein geistige Natur erhält. Mahâvîra und Buddha waren beide ihrer Abstammung nach Kshatriyas, beide gehörten dem indischen Landadel an. Gemeinsam ist ferner beiden die Wahl der Ascetenlaufbahn, das Wanderleben, das Ansammeln von Jüngern, die Stiftung einer Mönchs- und Nonnengemeinde. Verschieden aber waren zunächst die religiösen Anschauungen im elterlichen Hause des Mahâvîra von denen, welche Buddha zu Kapilavatthu umgaben. Von dem Bußgeiste, der Mahâvîras Eltern antrieb, sich zu Tode zu hungern, wußte man in Buddhas Elternhause nichts. Ein gewisser Aufwand in der Lebensweise, wie ihn schon der Stand mit sich brachte, scheint indes in Mahâvîras Familie durchaus nicht als ein Hindernis für ascetische Übungen und den Umgang mit Asceten angesehen worden zu sein. Während Buddhas Eltern das Ascetentum von seiner besseren Seite wohl erst durch ihren Sohn kennen lernten, hatte Mahâvîra umgekehrt das Beispiel seiner Eltern vor Augen, die seit einer Reihe von Jahren den Samaṇas zugethan waren. Buddha ging in die Heimatlosigkeit, ohne über sein Vermögen zu verfügen, Mahâvîra hingegen verteilte zuvor seine Schätze unter die Armen. Beider Ansichten über die Ascese sind grundverschieden. Buddha gab nicht viel auf Abtötung des Fleisches, Mahâvîra im Gegenteil faßte gleich am Anfang seiner Vorbereitung auf den Stand eines Arhat oder Jina den Entschluß und hielt ihn auch getreulich bis zu seinem Ende, seinen Leib für nichts zu achten (die Kleider legte er nach dem ersten Jahre ab) und alles Ungemach mit Gleichmut zu ertragen, und nicht zufrieden mit der Verleugnung seines Willens nahm er auch qualvolle Leibesstellungen u. dgl. an, wohl wissend, daß dies der Weg zum Nirvâṇa sei. Mahâvîra weilte, als ihm dieses

Glück zu Teil ward, nicht weit von einem Sâl-Baume vor der Stadt Jambhiyagâma (Jṛmbhikagrâma) am Flusse Ujjupâliyâ (Ṛjupâlikâ), „sich", wie es heißt, „der Sonnenglut aussetzend". Zur Zeit, als derselbe vorschriftsmäßig seine letzte „Regenzeit" zu Pâpâ hielt, trat der Tod an ihn heran. „Einsam und allein in sitzender (Samparyaṅka-)Stellung, eben mit dem Hersagen der 55 Lesungen beschäftigt, welche die Folgen des karman darlegen und der 36 gelösten Fragen starb er." So unsere Quelle (Kalpa-Sûtra), welche zugleich berichtet, daß die 18 verbündeten Fürsten von Kâsi und Kosala, die 9 Mallakis und die 9 Lecchakis in jener Nacht eine Illumination veranstalteten, „denn", sagten sie, „da das Licht der Erkenntnis ausgegangen ist, so laßt uns aus grobsinnlichem Stoff eine Illumination machen." Auch die Abweichungen im Schlußacte des Lebensdramas der beiden (Ort, Zeit und Umstände) springen in die Augen. Was sie gemeinsam haben, verdanken sie ihrer Umgebung, den socialen Verhältnissen und dem Culturzustande jener Länder links und rechts vom Ganges in jener Zeit, als sie eine Rolle in der Öffentlichkeit zu spielen begannen.

4. Mahâvîras Lehre ist, wenn wir ihre Tendenz betrachten, Heils- oder Erlösungslehre, gleich der Buddhas und anderer. Sie will die Befreiung (mokkha, nirvâṇa) aus dem leidvollen Strudel der Welt (âvaṭṭa, saṃsâra) durch Mitteilung des rechten, alldurchdringenden Wissens (kevala jñâna) lehren. Befreit aber wird die Seele oder das Lebendige (jîva), welches im Menschen identisch ist mit seinem Selbste (âya, âtman), zur Belohnung oder Strafe aber auch in Göttern (devas) oder Höllenwesen (tasa, trasa), in Pflanzen (vaṇassaî, vanaspati) und Tieren und sogar (unentfaltet oder avyakta) in den vier Elementen wohnen kann. Jede Seele ist ein Individuum und ihrem Wesen nach Erkenntnis. Diese Erkenntnis aber wird verfinstert durch etwas, was charakteristisch das kamma (karman) genannt wird und wonach sich auch, je nachdem wie es beschaffen ist, die Beschaffenheit des Leibes (kammaṇâ uvâhî jâyai, d. i. durch das kamma entsteht die Lage), den die Seele zu ihrem Aufenthalt erhält, richtet. Das Aufhören des kamma ist daher auch das Aufhören der Seelenverfinsterung oder der Auszug der Seele aus ihrem Leibe. Die Seele, deren kamma aufgebraucht ist, bezieht nicht wieder einen andern Leib, sondern gelangt in die Nicht-Welt, in den Himmel

des „Erlösten“ (mukta) oder des „Siegers“ (jina) und findet dort ihr wahres Wesen, welches Erkenntnis ist, um es in ewiger Ruhe auf ewig zu genießen. Sowie die Seele durch ihr eigenes Thun schuld daran ist, daß sie an irgend einen Leib gefesselt worden, so ist auch sie es allein, die durch Aufgeben des kamma in der Ascese sich davon frei macht. Kein Gott löst ihre Fesseln, denn es gibt keinen höchsten Urheber aller Wesen, vielmehr ist alles ewig: Seelen, Verdienst (dharma), Mißverdienst (adharma), Raum, Zeit und Materie (pudgala). Einem sogenannten „Finder der Furt“ (tîrtha-kara), in unserem Falle also Mahâvîra zu folgen, ist freilich für einen jeden geboten, der erlöst sein will und nicht selbst „Furtfinder“ ist, aber kein anderer kann sein kamma vernichten, 230
es sei denn wer es selbst geschaffen hat. Um jedoch das kamma zu vernichten, muß man es vor allem kennen, d. h. wissen, woher es entsteht (kamma-mûla, d. i. die Wurzel des k.). Es entsteht aus der Activität (kiriyâ), und da diese nicht sein sollte und darum tadelnswert (samâraṃbha) ist, so ist auch das kamma selbst etwas Tadelnswertes oder ein solches, welches Leiden schafft. Nun da überall in den sechs Lebensgebieten (chajjîvanikâya) Seelen wohnen, welche Schmerz fühlen, wie wir, wennschon sie ihre Gefühle nicht immer äußern können, in der Erde (puḍhari), im Wasser (udaya), im Feuer (agaṇi), in dem Winde (vâukâya), in den Pflanzen (vaṇassai), in den Tieren (tasakâya), so hat „der dies weiß“ (parimâyâ) zunächst alles zu vermeiden, was irgendwie die Gefühle dieser Seelen verletzen könnte. „Dies ist das reine unwandelbare ewige Gesetz, welches die Weltenkenner erklärt haben, unter den Eifrigen und Nichteifrigen, unter den Gläubigen und Ungläubigen, unter den Nichtgrausamen und Grausamen, unter den Weltkindern und denen, die es nicht sind, unter den mit und ohne Familienbande Lebenden: das ist die Wahrheit; das ist so, das ist verkündet darin.“ Wer also weiß, 231
daß aus derartigen Handlungen das kamma entsteht, unterläßt sie, und indem er sie unterläßt, vernichtet er sein kamma. Was ihm sodann weiter notthut, ist das „rechte Verhalten“ (âyâra), und dieses besteht im vollkommenen Entsagen (dhûya). Um es 232
zu üben, entschlägt sich der Weise zur rechten Zeit der häuslichen Freuden und Sorgen, einzig darauf sinnend, den rechten Zweck seiner Seele (âyaṭṭha samma) zu erreichen, weiß er doch für gewiß: „bist du eifrig, so wirst du immer siegen“. Er kennt 233

keine Affecte und Bedürfnisse mehr und hängt nicht mehr am Leben. Alle Bande sind für ihn gelöst; er ist ein niggaṃtha geworden. Kurzum: „was ist das Merkmal des Weisen? Er kennt
234 die Gleichheit (aller Wesen) und bändigt sich". Findet sich in demjenigen, dessen Geistesaugen so geschärft sind, noch eine
235 Schwachheit (uvâḍhî)? Nein!" — „Für den Erlösten und Nicht-
236 handelnden giebt es keinen Weg mehr (von Geburt zu Geburt)".

Die Sinnlichkeit bleibt auch für den Erlösten eine stete Prüfung. Darum soll er sich die Abtötung, besonders das Fasten
237 zur Pflicht machen und den Verkehr mit Frauen meiden. Diese Strenge ist freilich nur Sache weniger Auserlesenen. Denn auch
238 von den Berufenen fallen noch manche ab. Eine Eigentümlichkeit der jainistischen Ascese ist einmal die Gleichgültigkeit in Hinsicht auf die Bekleidung, während das buddhistische Gesetz dieselbe verpönt, und sodann der ascetische Selbstmord, welcher gleichfalls den Buddhisten ferne lag oder doch höchst selten bei ihnen vorkam. Ein Mönch darf sich seine Kleider (zwei leinene Unterkleider und ein wollenes Oberkleid) zusammenbetteln, muß sie aber in dem Zustande lassen, in welchem er sie empfangen hat und darf sie weder waschen noch färben. „Allein wenn der Winter vorüber und die heiße Jahreszeit gekommen ist, soll er sich mit einem Ober- und Unterkleid begnügen, oder mit dem Unterkleid allein oder mit einem Überwurf oder mit gar keinen Kleidern (höchstens mit einem Lendentuch bedeckt, kaṭibaṃdhaṇa genannt), strebend nach Freiheit von Fesseln. Buße ziemt
239 ihm." Ein Mönch, der über seine Sinnlichkeit nicht Herr werden kann, darf Hand an sein Leben legen (z. B. Gift nehmen). Auch wenn ihn die Krankheit daran hindert, seinen Bußübungen treu zu bleiben, ist ihm der Selbstmord durch Entziehung aller Nah-
240 rung gestattet. Auf den Hungertod, den eigentlichen ascetischen Selbstmord, der als „gut, heilsam, geziemend, beseligend, verdienstlich" gepriesen wird, pflegte man sich (zwölf Jahre lang) durch Fa-
241 sten und Vermeiden aller Körperbewegungen u. dgl. vorzubereiten.

Der feste Grundstock der sittlichen Arbeit des Einzelnen sind die sogen. „fünf großen Gelübde" (paṃca mahavvayâim)
242 mit ihren fünf mal fünf Clauseln (bhâvaṇâo).

Das erste Gelübde lautet: Ich entsage allem Töten von lebenden Wesen (pâṇâivâya), kleinen wie großen, beweglichen wie unbeweglichen, noch werde ich selbst lebende Wesen töten (noch

andere dazu veranlassen, noch es gut heißen). So lange als ich lebe, bekenne, tadele, bereue und lege ich ab diese Sünden (die begangen werden) auf die dreimal dreifache Weise (d. i. thuend, veranlassend, gutheißend und in Vergangenheit wie in Gegenwart und Zukunft) in Gedanken, Worten und Werken (maṇasâ, vayasâ, kâyasâ).

Das zweite Gelübde lautet: Ich entsage aller lügenhaften Rede (musâvâya) (die entstehen kann) aus Bosheit, Begierde, Furcht oder Scherz; ich werde weder selbst lügen, noch andere zum Lügen veranlassen, noch es gutheißen, wenn andere lügen u. s. w.

Das dritte Gelübde lautet: Ich entsage allem Nehmen von dem, was nicht gegeben (adinnâdâṇa), von lebenden wie von leblosen Dingen, sei es in einem Dorfe oder in einer Stadt oder in einem Walde; ich werde weder selbst nehmen, was mir nicht gegeben ist, noch andere dazu veranlassen, noch es gutheißen, wenn sie es thun u. s. w.

Das vierte Gelübde lautet: Ich entsage allen geschlechtlichen Freuden (mehuṇa) mit Göttern, Menschen oder Tieren; ich werde mich der Sinnlichkeit nicht ergeben u. s. w.

Das fünfte Gelübde lautet: Ich entsage aller Anhänglichkeit (pariggaha) an Weniges wie an Vieles, an Kleines wie an Großes, an Lebendes wie an Lebloses u. s. w.

Die fünf mal fünf Clauseln machen die Nutzanwendung, indem sie dem niggaṃtha Behutsamkeit in allem ans Herz legen. Bei jedem Schritt, den er thut, bei jedem Gedanken, den er denkt, bei jedem Wort, das er spricht, desgleichen, wenn er eines der Geräte, die er bei seinem Bettelgang gebraucht, niederlegt, wenn er ißt oder trinkt, soll er sich in acht nehmen, um kein lebendes Wesen zu verletzen. Damit ihm keine Lüge entschlüpft, soll er seinen Affecten absterben. Die Gesetzesvorschriften für die Ordensleute gehen darin soweit, zu verbieten, Ausdrücke, wie „der Gott (deva) regnet“ und ähnliche zu gebrauchen, sondern nur zu sagen: „der Luftraum (aṃtalikkha) regnet“ u. dgl. In der Nutz- 243
nießung oder Erwerbung von Eigentum mußte der nigaṃtha sich der äußersten Vorsicht befleißigen, sowie zur Bewahrung der Keuschheit alles unterlassen, was die Fleischeslust erregen könnte, und sich überhaupt Indifferenz in Bezug auf alle Sinnesempfindungen aneignen.

Auch in der Lehre sind, wie man sieht, zahlreiche Anklänge

an den Buddhismus vorhanden, doch auch Abweichungen finden sich, deren bedeutsamsten unstreitig die sind, daß die Jainas individuelle Seelen und demnach auch eine eigentliche Seelenwanderung annehmen, wohingegen die Buddhisten die Individualität für eine irrige Annahme (ditthi) erklären, ferner daß jene das Gute und das Böse (die Tugend und ihr Gegenteil) zu ewigen Weltprincipien (astikâya) erheben, während diese jede Substanzialität leugnen. In den Einzelheiten sowohl der Theorie als der Praxis gehen die beiden Secten mehrfach auseinander. Die Vorstellung vom kamma scheint z. B. hüben und drüben einander genau zu entsprechen, allein sie zeigt doch einen Unterschied, insofern als dem Jainismus zufolge das kamma von der kiriyâ untrennbar ist, d. i. von der durch die individuelle Seele bestimmten und zugleich auch wieder sie bestimmenden Activität oder dem Thätigkeitstrieb, indes dem Buddhismus zufolge von einer Activität in diesem Sinne nicht geredet werden darf. Und richtig wird im Mahâvagga in einem Abschnitt, welchem wir schon einmal (S. 69 f.) eine den buddhistischen Standpunkt kennzeichnende Stelle entnommen haben, die Lehre von der Activität (kiriyâvâda), beziehungsweise die von der Nichtactivität (akiriyâvâda), als Unterscheidungslehre der Jainas und Buddhisten behandelt. Aus einem andern Abschnitt des buddhistischen Canons, dem Upâli-Sutta im Majjhima-Nikâya, erfahren wir, daß Gotama Buddha auch darin einen Unterschied zwischen seiner und der jainistischen Lehre erblickte, daß Nigantha Nâtaputta behauptete, es gäbe drei dandas, oder Werkzeuge des Bösen, Körper, Wort und Gedanke, und jeder dieser dandas wäre für sich getrennt von
244 den übrigen thätig, wobei man unwillkürlich an das „auf dreimal dreifache Weise“ (tivihaṁ tividhenaṁ) in der oben angeführten Gelübdeformel und die dafür in den Clauseln vorgeschriebene gesonderte Controle erinnert wird. Weitere Unterscheidungslehren als die genannten werden in der älteren canonischen Litteratur der Buddhisten unseres Wissens nicht ausdrücklich als solche hervorgehoben, indes scheint es gewagt zu sein, daraus irgendwelche Folgerungen zu ziehen, da die Erwähnung dieser und die Nichterwähnung anderer jainistischer Lehren in unsern buddhistischen Texten auch ebensogut rein zufällig sein kann. Sonst wäre es doch zu auffällig, wie beispielsweise die abweichende Auffassung vom Werte des tapas, der körperlichen Buße, und von

dem Endzustand, dem nirvâṇa, hätte unbeachtet bleiben können. Leise Anspielungen an den einen oder andern Punkt, in welchem die Buddhisten es anders hielten als die Jainas, wird man immerhin da und dort in der älteren buddhistischen Litteratur entdecken. So hat Bühler mit Recht in dem falschen Gerüchte, welches die [245] Niganṭhas anläßlich der Bewirtung Buddhas durch Sîha, den Obergeneral der Licchavis, ausgesprengt hatten, worin sie Buddha des Laxismus mit Bezug auf das Töten der Tiere beschuldigten, eine Hinweisung darauf gesehen, daß die Buddhisten es in dem Fleischgenuß weniger genau nahmen als die Jainas, was denn auch die Vorschriften dieser selbst genugsam bestätigen. In dem nämlichen Berichte (über die Bekehrung Sîhas) findet sich auch eine Andeutung über die Pflicht, Bettlern einer fremden Secte Almosen zu spenden, welche, wie es scheint, bisher unbemerkt geblieben ist. „Seit langer Zeit, o Sîha — spricht Buddha zu diesem — war dein Haus ein opâna, d. i. eine Quelle für die Niganṭhas gewesen. Du sollst es also für recht halten (auch in Zukunft) ihnen Speise zu reichen, wenn sie kommen (auf ihrem Almosengang)". Sîha, der ehemalige Jünger des Niganṭha Nâṭaputta, ist betroffen über diese Toleranz Buddhas. „Man hat mich belehrt — so lauten seine Worte — der Ascet Gotama sagt: Mir allein und niemanden anders sollen Gaben gegeben werden. Meinen Schülern allein und keines andern Schülern sollen Gaben gegeben werden. Nur was mir und meinen Schülern gegeben wird, hat großen Lohn, was andern oder den Schülern anderer gegeben wird, hat keinen großen Lohn. Allein der Erhabene ermahnt mich, [246] auch den Niganṭhas zu geben." Hier scheinen die Niganṭhas aus Parteiwut dem verhaßten Gegner einen Fehler angedichtet zu haben, von welchem sie selbst laut ihren eigenen Bekenntnisschriften nicht freigesprochen werden können, während keine einzige Stelle in den Bekenntnisschriften der Buddhisten jenen wirklich oder angeblich gegen ihren Stifter erhobenen Vorwurf rechtfertigt. „Ein Gläubiger (samaṇunna) — heißt es im Âyâraṃga-Sutta — soll dem Ungläubigen (asamaṇunna) keine Speise oder Kleidung darreichen, noch ihn ermahnen (solche zu spenden) oder ihn bedienen u. s. w." [247]

Indem wir anderes, wie z. B. die fünf Arten der Erkenntnis, welche in den jainistischen Schriften aufgezählt werden, und für welche es z. T. keine analogen Unterscheidungen in den buddhistischen Schriften giebt, mit Stillschweigen übergehen, machen

wir nur noch auf eine Verschiedenheit aufmerksam. Das fünfte der buddhistischen „Verbote" schreibt vor, keine berauschenden Getränke zu trinken, während das fünfte der jainistischen „großen Gelübde" die Verpflichtung auferlegt, aller weltlichen Anhänglichkeit zu entsagen. Achtet man übrigens auf die jenen Gelübden beigegebenen Clauseln, so wird man unschwer das Specialverbot der Buddhisten unter ihnen wiederfinden und somit mehr eine Verschiedenheit im Wortlaut als im Sinne behaupten. Die An-
248 nahme von Monier Williams aber, daß die Buddhisten die ersten gewesen seien, welche die vollkommene Enthaltung von berauschenden Getränken in Indien eingeführt haben, erscheint erst recht als überflüssig.

249 5. Mahâvîras Anhänger zerfielen in solche, die unter einer geistigen Controle lebten (saṃgaâ), und solche, die derselben entbehrten (asaṃgaâ). Die geläufige Bezeichnung für die ersteren war Bettler (bhikkhu) und Bettlerinnen (bhikkhuṇî). Für sie hatten die „fünf großen Gelübde" verpflichtende Kraft, und daraus lassen sich auch ihre übrigen Obliegenheiten ableiten. Jedes jainistische Ordensglied, gleichviel ob männlichen oder weiblichen Geschlechtes, hatte außer der vorgeschriebenen Kleidung (die drei Stücke, kalpatraya), an deren Stelle, wie wir sahen, für die Mönche auch Nacktheit treten konnte, einen Almosentopf (pâtra), der aber auch durch die hohle Hand ersetzt werden konnte, nebst einem Seihtuch für das Trinkwasser, einen Besen (rajoharaṇa) und einen Schleier vor dem Munde (mukhavastrikâ) mit sich zu führen, um zu verhüten, daß ihm kein Insect in den Mund komme. Beim Betteln der Speise hat der echte Jünger des Jina große Vorsicht anzuwenden, um keine unreine, d. i. keine solche Speise zu genießen, worin Seelen ihren Sitz haben, oder bei deren Zubereitung lebende Wesen zerstört werden. Aus dem gleichen Grunde, der Schonung alles Lebendigen zu lieb, war ihm das Ba-
250 den verboten. Auch war ihm nicht jedes beliebige Nachtlager erlaubt, sondern nur da, wo keine Gefahr vorhanden war, einem der Gelübde untreu zu werden. Das Herumwandern von Dorf zu Dorf machte einen Teil der Ascese aus, außer in der viermonatlichen Regenzeit, wo die Rast an einem und demselben Orte vorgeschrieben war und strenges Fasten verbunden mit Meditation und Studium die zeitgemäße ascetische Übung bildete. Mit der Pflicht der Besitzlosigkeit wurde es sehr genau genommen. „Ich

werde ein hausloser, besitzloser, sohnloser, herdeloser Ascet werden, der ißt, was andere ihn geben (samaṇe bhavissâmi âṇâgare akiṃcaṇe aputte apasû paradattabhojî), ich werde keine sündhafte Handlung begehen (pâvaṃ kammaṃ no karissâmi), allem, was mir nicht gegeben wird, entsage ich (savvaṃ adinnâdânaṃ paccâikkhâmi)" — in diesen Worten giebt der Mönch (oder [351]
die Nonne) seinen Entschluß kund, auf Hab und Gut zu verzichten und nicht das Geringste ohne Erlaubnis des Eigentümers sich anzueignen. Alles schließlich, was dem Geiste der Entsagung widerstrebt, ist untersagt, so die Teilnahme an Festlichkeiten, Schauspielen, Tänzen und musikalischen Productionen. Als eine Spe- [352]
cialität der jainistischen Mönchsdisciplin sei noch erwähnt die Sitte, sich Haupt- und Barthaare auszurupfen.

Das Verhältnis jener zum Orden, die, ohne sich einer gleich strengen Ascese wie die Ordensglieder zu befleißigen, dennoch durch Übernahme gewisser ähnlich lautender Verpflichtungen und besonders durch Übung der Mildthätigkeit dem Orden Dienste erwiesen, der sog. „Verehrer" oder „Hörer", scheint bei den Jainas ein festeres gewesen zu sein, als bei den Buddhisten, was wohl damit zusammenhing, daß sich von Anfang an der Orden mehr um sie bekümmerte.

Der Jainismus kennt gleich dem Buddhismus streng genommen nur den Cultus des eigenen Herzens. Culthandlungen dieser Art waren die verschiedenen Formen der Selbstdisciplin, sowohl der inneren als der äußeren, also einerseits namentlich die Sühne für Vergehen durch Reue, Beichte und Buße und anderseits besonders das Fasten. Später, und, wie Bühler ganz [353]
richtig hervorhebt, unter dem Einflusse der Laien, kam der Cultus der (24) Jinas auf. Ihnen zu Ehren feierte man Feste mit Liedern, Prozessionen und Wallfahrten, und an den Orten, wo dieselben der Legende nach in das Nirvâṇa eingegangen waren, erhoben sich Tempel, welche, wie z. B. der Jaina-Tempel zu Girnâr, durch ihre architektonische Vollendung bis zur Stunde das Staunen der Europäer erregen. Reliquienverehrung ist indes dem Jaina-Cultus fremd. Er hält nur die Bilder und nicht die leiblichen Überreste in Ehren.

6. Schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung sehen wir die Jainas in zwei gegeneinander feindselig gesinnte Zweige gespalten, die sog. Ṣvetâmbaras, welche weiße Kleider tragen,

und die Digambaras, deren Kleid der Luftraum ist. Nur die ersteren haben heilige Schriften, jene oben genannten eilf Aṅgas, und sie allein nehmen auch Frauen in die Ordensgemeinschaft auf, während bei den Digambaras sich die Aufnahme der Frauen von selbst verbietet. Im übrigen herrscht, was die Lehre und Ordnung betrifft, in der Hauptsache zwischen beiden Zweigen Übereinstimmung. Charakteristisch ist die durch das Kalpa-Sûtra und
[284] Inschriften verbürgte Einteilung der Śvetâmbaras in Schulen, eigentlich Scharen (gaṇas), deren Unterabteilungen Familien (kula) und Zweige (śâkhâ) heißen. An der Spitze dieser Schulen standen Schulhäupter (gaṇadharas), auch Patriarchen oder Ältesten (sthaviras) genannt.

Über die Verbreitung des Jainismus in Kaliṅga (j. Orissa) giebt eine Inschrift aus Khaṇḍgiri in Orissa näheren Aufschluß, welche König Khâravelas (erste) Gemahlin in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in Felsen einhauen ließ. Wir ersehen aus dieser Inschrift, daß es in Kaliṅga Asceten gab, „die an den Arhat glaubten." Dieser Arhat aber kann, wie eine am gleichen Orte gefundene Inschrift, die von Khâravela selbst herrührt, erkennen läßt, niemand anders als Mahâvîra sein. Eine Inschrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, auf welcher die Rede ist von dem Bau eines kleinen Tempels zu Ehren des Arhat Vardhamâna zeigt das Vorrücken des Jainismus nach Mathura an der Jumna im Westen. Daß in Mathura in der Folgezeit die Jaina-Religion zu großer Blüte gelangte, bezeugen Jaina-Weihinschriften aus dem ersten und zweiten nachchristlichen
[285] Jahrhundert.

Sechstes Kapitel.

Ein Schirmherr des Buddhismus im 3. Jahrh. v. Chr.

1. Der Westen von Indien, das Indusgebiet, ward für das Abendland erschlossen durch Alexander d. Gr. Zug nach Indien (327 v. Chr.). In das eigentliche Indien der Inder, in das Gangesgebiet aber, wo, wie wir sahen, auch Buddhas Religion ihre erste Heimstätte gefunden hatte, war der große griechische Eroberer nicht vorgedrungen. Indische Inschriften auf Felsen am westlichen Ufer der Yamunâ (j. Jumna), einem Nebenfluß des Ganges, welche um ein Jahrhundert jünger sind, erwähnen zwar

einen Alexander (Alikyashudala), allein es ist dieser Alexander nicht der Sohn des Philipp von Macedonien, sondern höchst wahrscheinlich Alexander II. von Epirus. Immerhin hatte das Erscheinen der fremdländischen Krieger in Indien eine weltgeschichtliche Bedeutung. Es war die erste Berührung der griechischen mit der indischen Cultur. [256]

Bei der Teilung des Reiches nach Alexanders Tode (323) fiel Indien mit Bactrien an Seleucus Nicator. Bevor derselbe jedoch seine Erbschaft in Indien antreten konnte (312), vergingen eilf Jahre. Diese Zeit hatte Candragupta (Sandracottos oder Sandragyptos der Griechen), welcher aus dem Gangesthale vertrieben als Flüchtling einst schutzsuchend zu Alexander gekommen, alsdann aber bei diesem in Ungnade gefallen war, dazu benutzt, um südlich vom Himalaya in der Provinz Magadha (j. Behar) ein Reich mit der Hauptstadt Pâṭaliputra (Palibothra der Griechen, j. Patna) zu errichten (c. 315) und seine Oberhoheit auch über seine griechischen Nachbarn, die Statthalter in den von Alexander d. Gr. gegründeten Städten, auszudehnen. Als Seleucus [257] endlich nach Indien kam, standen die Dinge bereits so, daß ihm nichts anderes übrig blieb, als mit Candragupta ein Abkommen zu treffen, durch welches die griechischen Besitzungen factisch an diesen abgetreten wurden. Die Einsetzung einer Gesandtschaft am Hofe des indischen Königs sollte die griechisch-indische Freundschaft besiegeln, und Megasthenes bekleidete als der erste diesen Posten während der Dauer von acht Jahren (306—298). Ebenderselbe Megasthenes hat uns höchst wertvolle Aufzeichnungen über die von ihm gemachten Beobachtungen hinterlassen, welche das Gangesland mit den ihm eigentümlichen Culturformen uns vor Augen führen. Aus denselben entnehmen wir [258] u. a., daß zwischen den *Βραχμᾶνες* und *Σαρμάναι* ein Unterschied gemacht wurde, den wir auch in indischen Quellen bestätigt finden, daß die Zahl der kleinen Fürstentümer schon damals eine sehr große war, daß das Dorfsystem wie auch heute noch in Indien vorherrschend war, und daß der Ackerbauer (Vaiṣya) keinerlei Kriegsdienste zu leisten hatte. An der indischen Bevölkerung hebt Megasthenes besonders rühmend die Wahrheitsliebe hervor, auch ein Zug, bei welchem die Übereinstimmung mit den Angaben indischer Texte auffällt. [259]

2. Nach Seleucus Tode (281) rückten noch zwei Könige von

Bactrien mit Heeresmacht in Indien ein. Eukratides, welcher bis nach Patala, einer von Alexander d. Gr. gegründeten Stadt
[260] (j. Haidarabad), vordrang, und Menander. Der letztere, von welchem Münzen von Kabul in Afghanistan bis Muttra an der Jumna aufgefunden worden sind, tritt als Yona- oder Griechenfürst in einem dem buddhistischen Litteraturkreise angehörenden Dialoge, dem Milinda-Pañho, d. i. Fragen des Milinda oder Menander auf, worin er sich über gewisse Punkte der buddhistischen Lehre mit dem Weisen Nagasena unterredet. Dieser Dialog ist wichtig als ein Zeugnis für den geistigen Verkehr zwischen Griechentum und Indertum aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert und vervollständigt so das Bild, auf welchem uns Spuren griechischen Einflusses in der Astronomie, in der Sculptur und in der Dichtkunst der Inder begegnen.

3. Als Candragupta, der Begründer der neuen Dynastie der Mauryas (Morieis der Griechen) im Jahre 291 starb, folgte ihm in der Regierung sein Sohn Bindusâra (291—263), und nach diesem kam Candraguptas Enkel Aşoka (263—222) auf den Thron. Es ist dieser derselbe Aşoka, der unter dem Namen „der göttergeliebte König Priyadarşin" (devânâm piye Piyadasî lâjâ) sich (seit 247)
[261] auf vielen Inschriften in allen Teilen seines weiten Reiches verewigt hat. Diese Inschriften (in zwei Alphabeten, eines von der Rechten zur Linken und eines von der Linken zur Rechten) enthalten Religionsedicte oder vielleicht richtiger Bekanntmachungen in Sachen einer sittlichen Lebensführung (dhammalipi) und und finden sich teils auf Felsen (14), teils auf Säulen (11). Die wichtigsten Fundorte für die Felsenedicte sind (bis jetzt) Dhauli, Khâlsî, Shâhbâzgarhî (Kapurdigiri), Jaugada, Sahasrâm, Rûpnâth, Bairâţ, Girnar und Mansehra, für die Säulenedicte Delhi, Allahabad, Lauriya, Rampura, und darnach unterscheiden sich die einzelnen Versionen der verschiedenen Edicte. Ihre Entzifferung und Erklärung wird für immer mit den Namen Prinsep, Cunningham, Burgess, Kern, Senart, Bühler verbunden bleiben.

Ein Gedanke durchzieht alle diese sogen. Religionsedicte Aşokas. Der König will auf jede Weise die Tugendübung zum Gemeingut aller machen.

„Der göttergeliebte König Priyadarşin hält Ehre und Ruhm nicht für (Dinge,) die großen Nutzen bringen, außer daß er sich Ehre und Ruhm wünscht, damit sein Volk in der Gegenwart und in der Zukunft seinem Gesetze Gehor-

sam leiste und seinem Gesetze nachlebe. In dieser Hinsicht wünscht sich der göttergeliebte König P. Ehre und Ruhm. Alles, womit sich der göttergeliebte König P. abmüht, bezieht sich nur auf das Jenseits, nämlich darauf, daß jedermann frei von Gefahr sei. Die Gefahr aber ist die Sünde. Schwer, fürwahr, ist das zu vollbringen sowohl für Leute von niedrigem als auch für die von hohem Range, außer durch die äußerste Anstrengung und durch das Aufgeben von allem. Aber unter diesen beiden fällt es gerade den Hohen am schwersten." (X. Felsenedict.)

„Der göttergeliebte König Priyadarṣin redet also: Es giebt keine solche Gabe wie die Gabe des Gesetzes, (keine Freigebigkeit wie die Freigebigkeit (in der Mitteilung) des Gesetzes, (keine Verwandtschaft wie) die Verwandtschaft durch das Gesetz. In dem (Gesetze ist) folgendes (eingeschlossen): gebührendes Benehmen gegen Sclaven und Diener, Gehorsam gegen die Eltern, Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, gegen Asceten und Brahmanen, die Schonung der lebenden Wesen. Sei es ein Vater oder ein Sohn oder ein Bruder oder ein Herr oder ein Freund und Bekannter oder selbst ein Nachbar, der soll also reden: dies ist verdienstlich, dies muß man thun. Wenn man also thut, so ist ein Resultat das Heil in dieser Welt, und im andern Leben entspringt Verdienst ohne Ende aus dieser Schenkung des Gesetzes." (XI. Felsenedict.)

4. Das „Gesetz", von dem hier die Rede und von dem es im I. Säulenedicte heißt, daß es die Wohlfahrt (sukhiyanâ) und Sicherheit (goti) des Staates bedinge, ist der dhamma der Buddhisten. Wir vernehmen aus dem Munde Aṣokas, wie bei ihm acht Jahre nach seiner Salbung zum König, also ungefähr 251 v. Chr. (die Salbung fand 259 statt), nach der Eroberung des Landes Kaliṅga (j. Orissa) „ein eifriges Hüten des heiligen Gesetzes (dhamma), eine (eifrige) Liebe zu dem heiligen Gesetze und ein (eifriges) Lehren des heiligen Gesetzes" (XIII. Felsenedict) sich eingestellt habe. Seit dieser Zeit vollzog sich in dem König, wie er selbst gesteht, eine Sinnesänderung in jeder Hinsicht. Er nahm andere Lebensgewohnheiten an.

„Früher wurden in der Küche des göttergeliebten Königs Priyadarṣin täglich viele hunderttausende von Tieren geschlachtet, um Brühe (sûpa) (zu bereiten). Jetzt, da dieses Religionsedict geschrieben ist, werden (täglich) nur drei Tiere geschlachtet, (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft werden aber auch diese drei Tiere nicht (mehr) geschlachtet werden." (I. Felsenedict.)

Überall in seinem eigenen Reiche und in den Nachbar-Ländern, darunter auch in den Ländern des Javana-, Yona- oder Griechen-Königs Aṃtiyoga (gemeint ist wohl Antiochus I., der übrigens schon 261 gestorben war) ließ der König Hospitäler (cikisâ) einrichten sowohl für Menschen als für Tiere. An den Stra-

fen ließ er Bäume anpflanzen und Brunnen graben zum Gebrauch
[207] für Menschen und Vieh. Während vordem die Könige auf Vergnügungsreisen auszogen und Jagden u. dgl. veranstalteten, zog Aşoka, wie er uns in einem anderen Felsenedicte (dem VIII.) verrät, zehn Jahre nach seiner Salbung „um der höchsten Erkenntnis (sambodhi) willen" aus, d. h. er setzte sich, um mit den Buddhi-
[208] sten zu reden, die höchste Vollkommenheit zur Lebensaufgabe. Er trifft (zwölf Jahre nach seiner Salbung) Veranstaltungen, damit die sittlichen Pflichten, als da sind Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietigkeit gegen Freunde, Bekannte und Blutsverwandte, gebührendes Benehmen gegen Sclaven und Diener, Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asceten, Schonung aller lebenden Wesen, Enthaltung von Schmähungen gegen Andersgläubige, zur Kenntnis aller gebracht werden durch alle fünf Jahre wiederkeh-
[209] rende Visitationsreisen „pflichteifriger Schreiber und Unterkönige". Denn der König ist überzeugt, daß die Unterweisung im Gesetze das beste Werk ist. Von diesem Gesetze als dem einzig sicheren Heilsmittel (maṅgala) soll nach dem Willen des Königs auch sein
[210] Volk alles Heil erwarten. Ein Jahr darauf verfügt Aşoka die Einsetzung von „Gesetzesoberen" (dhammamahâmâtâ) und beschreibt uns selbst die Machtsphäre derselben mit den Worten des betreffenden (V.) Felsenedictes: „Bei allem, was mit dem Gesetze zusammenhängt oder mit frommen Gaben in Verbindung steht, sind die Gesetzesoberen überall in meinem pflichtgetreuen Reiche beschäftigt." Wie aber der König selbst von seiner Regentenpflicht denkt, auch dafür haben wir sein eigenes Bekenntnis und ein solches, welches man von einem Orientalen nicht vermutet hätte. Er sagt: „Ich bin von meiner Thätigkeit und der Erledigung der Geschäfte nie befriedigt, denn ich halte es für meine Pflicht, für das allgemeine Heil und Wohl zu arbeiten. Aber die Wurzel davon ist die Thätigkeit und die Erledigung der Geschäfte. Denn es giebt kein wichtigeres Werk als das allgemeine Heil und Wohl. Und wenn ich mich anstrenge, warum (geschieht es?). Ich will meine Schuld an die Creaturen abtragen; ich will sie in dieser Welt glücklich machen, und im Jenseits sollen sie die himmlische Selig-
[211] keit erwerben." „Alle Menschen — so lautet eine Instruction an seine Beamten zu Tosali im ersten der sogen. Separatedicte — alle Menschen sind meine Kinder. Wie (meinen) Kindern wünsche ich (ihnen) . . . alles Gute und Glück zu ihrem Heile in dieser

und in der anderen Welt." Dann seine Regierungsmaximen näher entwickelnd, fährt der König in demselben Edicte fort, zu seinen Beamten also zu reden: „Wer schlaff ist, kann sich nicht aufraffen. Man muß sich aber bewegen, sich regen und (vorwärts) schreiten. Ebenso (verhält es sich bei dem,) was ihr zu entscheiden habt. Deshalb muß ich euch sagen: Achtet auf meine Befehle." Und zum Schlusse giebt der König sein Vorhaben kund, „in Übereinstimmung mit dem Gesetze" alle fünf Jahre einen Beamten auszusenden, der nicht hart und heftig, sondern milde sein wird, damit das Gefühl, gerecht regiert zu werden, im Herzen aller Platz greife. [267]

Seine Vorliebe für das buddhistische Gesetz hielt Aśoka indes nicht ab, auch den übrigen Secten seine Gunst zu bezeigen, und allen ohne Unterschied schärft er ein „Vorsicht im Reden." Dies ist die oft gerühmte Toleranz des Königs Aśoka.

„Der göttergeliebte König Priyadarśin ehrt die Mitglieder aller Secten durch Gaben und mancherlei Ehrenbezeigungen. Doch hält er nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? (Davon) daß ein Wachsen (ihres) Kernes stattfinde. Das Wachsen des Kernes aller Secten (geschieht) auf mannigfache Weise. Die Wurzel desselben ist aber die Vorsicht im Reden. Wie (ist das zu verstehen?) Das Hochpreisen der eigenen Secte oder das Schmähen fremder Secten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein. Fremde Secten müssen aber geehrt werden, (wenn dies) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist). Wer also handelt, fördert seine eigene Secte außerordentlich und thut auch fremden Secten Gutes. Wer anders handelt, schadet seiner eigenen Secte und thut fremden Secten Übles. Denn wer immer seine eigene Secte für heilig erklärt und alle fremden Secten schmäht gerade aus Ergebenheit gegen die eigene Secte — wieso? (indem er denkt): „ich will meiner Secte Glanz verleihen" — der schädigt, indem er so handelt, seine eigene Secte ganz außerordentlich. Eintracht allein frommt (allen). Wie (ist das zu verstehen?). Man soll das Gesetz der Andersdenkenden hören und zu hören wünschen. So (lautet) auch der Wunsch des Göttergeliebten. Wie denn? Möchten alle Secten vielerlei (Predigt) hören und reine Lehre haben. Denjenigen, welche an dieser oder jener (Lehre) Gefallen finden, soll [268] man sagen: der Göttergeliebte hält nicht soviel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? (Davon) daß bei allen Secten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges. Zu diesem Zwecke sind die Gesetzesoberen, die Beamten, welche die Frauen beaufsichtigen, die Vacabhumikyas und andere Collegien thätig, und die Frucht einer solchen (Handlungsweise) ist dies, daß die eigene Secte (eines Jeden) gefördert wird und das Gesetz in (hellerem) Glanze strahlt." (XII. Felsenedict.)

Ferner enthält das VII. Säulenedict (aus dem 29. Jahre von

Aşokas Regierung, also ungefähr 230 v. Chr.) in seinem zweiten Teile die folgende Verordnung:

„Meine Gesetzesoberen sind mit den vielartigen Wohlthätigkeitsangelegenheiten beschäftigt; sie sind auch mit den Secten der Asceten und den Hausvätern beschäftigt; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den Angelegenheiten des Saṅgha (der buddhistischen Mönche) beschäftigen werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den Âjîvaka-Brahmanen beschäftigen werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den Nigaṇṭha (Jainas) beschäftigen werden."

5. Die Verbreitung des buddhistischen Gesetzes über die Grenzen seines Reiches bis nach Ceylon im Süden und zu den Javanas (Griechen d. h. den Territorien der Diadochenfürsten) im Westen von Indien erwähnt Aşoka in seinen Decreten. Ceylone-
269 sische Chroniken ergänzen diesen Bericht, indem sie uns den Namen des ersten buddhistischen Missionärs mitteilen. Sie nennen als solchen Mahinda, den Sohn des Königs Aşoka. Obschon wir nun im allgemeinen von der geschichtlichen Treue der ceylonesischen Chroniken keine hohe Meinung hegen, indem auch da, wo noch ein Kern geschichtlicher Wahrheit vorhanden ist, er unter einem Schwulst von Übertreibungen verborgen steckt, so macht doch in dem vorliegenden Falle und nicht zum wenigsten wegen der inschriftlichen Angabe der Bericht im ganzen den Eindruck thatsächlicher Begründung. Wenn es in der Chronik ferner heißt, daß Aşoka siebenzehn Jahre nach seiner Krönung, also im Jahre 242, die Mitglieder der Mönchsgemeinde zu einer großen Versammlung in seiner Hauptstadt Pâṭaliputta berief, und daß auf dieser Versammlung der Canon der heil. Schriften endgültig festgestellt und die Ausbreitung der Lehre durch Missionäre angeregt wurde, so steht auch diesen Angaben ein vernünftiges Bedenken nicht entgegen. Man braucht darum noch nicht die vielen abgeschmackten Anecdoten, die hier wie überall in indischen Quellen die geschichtliche Wahrheit verdunkeln, in Kauf zu nehmen.

Keine griechische Chronik versieht uns mit einer ähnlichen Nachricht. Nicht einmal auf den Namen Buddha stoßen wir bei irgend einem griechischen Geschichtschreiber oder Schriftsteller. Erst Clemens von Alexandrien im dritten Jahrhundert n. Chr. thut seiner Erwähnung mit dem Beifügen, daß Buddhas Anhänger in Indien ihn wegen seiner übergroßen „Erhabenheit" wie einen
270 Gott verehrt haben.

6. Man hat Aşoka mit Constantin d. Gr. verglichen. Der

Vergleich ist darin zutreffend, daß beide Herrscher Religionsedicte erließen und daß, die Treue der buddhistischen Chronik vorausgesetzt, unter beider Regierung eine Zusammenkunft (Concil), hier der Bischöfe, dort der Ältesten (Theras), abgehalten wurde, zur Schlichtung gewisser Differenzen. Wenn Aśoka gleich dem christlichen Constantin sich zum Schirmherr einer religiösen Genossenschaft aufwarf, so dürfen wir indes nicht außer acht lassen, daß der eine sich auf die Seite einer bisher bedrängten und verfolgten Kirche stellte und ihr staatlichen Schutz gewährte, der andere hingegen durch seinen Übertritt zum Buddhismus dieser Religion, die ohnehin in ihrem Bestande in keiner Weise gestört und behindert war, die Sonne seiner königlichen Gunst zuwandte.

Indem wir es bei diesen Notizen über den merkwürdigen Mann bewenden lassen, mit welchem, was Hoheit des Strebens betrifft, von allen indischen Regenten sich nur Kaiser Akbar im 16. Jahrhundert vergleichen läßt, beschließen wir dieses Kapitel mit dem sogen. Edict von Bhabra, wie es Senart nennt, dessen Übersetzung wir hier folgen lassen. Leider sind wir in Bezug 271
auf den wichtigsten der darin erwähnten Punkte – die zum Studium empfohlenen Lehr-Abschnitte — auf Vermutungen angewiesen, und wären daher bestimmte Schlüsse daraus auf den Bestand des buddhistischen Canons zu Aśokas Zeiten gewiß voreilig, weswegen wir auch früher, als uns die Frage nach dem Alter dieses Canons beschäftigte (S. 5 f.), ihnen weiter keine Beachtung schenkten.

„Der König Priyadarśin begrüßt die Gemeinde von Magadha und wünscht ihr Glück und Gesundheit. Ihr wisset, Ehrwürdige, wieweit in Hinsicht auf Buddha, das Gesetz (dhamma) und die Gemeinde (saṅgha) meine Hochachtung und meine Fürsorge geht. Alles, was von dem erhabenen Buddha geredet worden ist, ist gut geredet (bhagavatâ buddhena bhâsite save se subhâsite), und was ich, Ehrwürdige, mit meinem eigenen Willen anordnen kann; daß dieses Gesetz von langer Dauer sei, das wünsche ich. Dies sind z. B., Ehrwürdige, Stücke, die sich auf das Gesetz beziehen; der vinayasamukasa (Lehre der Ordnung oder Disciplin), die aliyavasas (ariyav., d. i. die Kräfte der Ariyas, der Edlen), die anâgatabhayas (die bevorstehenden Gefahren), die munigâthâs (die Liedstrophen des muni oder Weisen), der upatisapasina (die Fragen des Upatissa, s. S 37), das moneyasuta (der Tractat von dem moneya oder der Vollkommenheit) und die Predigt, die der erhabene Buddha an Râhula gehalten hat, und die mit der (Lehre von der) Lüge anfängt. Ich wünsche, daß die zahlreichen bhikkhus und bhikkhunis, ebenso die upâsakâs und die upâsikâs diese

Stücke des Gesetzes vernehmen und beherzigen. Darum, Ehrwürdige, habe ich dieses schreiben lassen, damit man meinen Willen kennt."

Siebentes Kapitel.

Buddhismus und Christentum.

I.

Die Pâli-Piṭakas und das Neue Testament.

1. Dem Plane getreu, dessen Linien wir auf den ersten Seiten zogen, haben wir das früheste Stadium des Buddhismus quellenmäßig beleuchtet. Auch bei dem im Folgenden zu unternehmenden Versuche, den Buddhismus dem Christentum gegenüberzustellen, halten wir uns an die älteren Pâli-Schriften. Wir glauben nämlich, daß ohne eine strenge Scheidung zwischen älteren und jüngeren Quellen weder über angeblich Buddhistisches im Christentum noch über angeblich Christliches im Buddhismus niemals Klarheit geschaffen werden kann. Da nun diejenige Gestalt des Buddhismus, welche wir aus den älteren Quellen kennen gelernt haben, ein zeitliches Vorrecht vor dem Christentum besitzt, so ist dadurch von selbst ausgeschlossen, daß dieser Buddhismus sich christliche Anschauungen angeeignet habe. Von Christlichem im (älteren) Buddhismus könnte also nur noch etwa in dem Sinne geredet werden, wie man auch schon von Christlichem im Platonismus geredet hat.

Aus demselben Grunde aber, aus welchem es chronologisch unstatthaft ist, anzunehmen, daß das historische Christentum den Buddhismus der älteren Pâli-Werke beeinflußt habe, können auch die jüngeren Pâli- oder Sanskrit-Werke, insbesondere die sogen. Buddha-Epen (der Pâli-Commentar zu den Jâtakas, das Buddhacarita, der Lalita Vistara, das Abhinishkrâmaṇa-Sûtra, das Saddharmapuṇḍarîka u. s. w.), welche sämtlich nachchristlichen Ursprungs sind, keine Beiträge zu unsern Evangelien geliefert haben. Sogar Seydel, dem es sonst in seiner „buddhistisch-christlichen Evangelien-Harmonie" auf eine Ungenauigkeit mehr oder weniger nicht ankommt, weiß die chronologischen Schwierigkeiten, die seiner Hypothese über die Einwirkung der Buddha-Legende auf die neutestamentliche Darstellung des Lebens Jesu im Wege stehen, nur durch die Hypothese zu umgehen, daß ein älteres (einmal für allemal verlorenes) buddhistisches Legenden-

werk, dessen Bearbeitungen uns in den jüngeren Buddha-Epen vorliegen, den Evangelisten oder vielmehr einem poetisch angelegten Christen, dessen Evangelium die Evangelisten benutzt haben, zur Vorlage diente. Wie viel näher hätte es da doch für 277
Seydel gelegen, wenn, wie er glaubt, der Parallelen zu viele und zu auffällige sind, und die Buddha-Legende nur einem kleinen Teile nach früh genug bezeugt ist, um für die Evangelienfrage in Betracht zu kommen, aus den canonischen oder auch aus den apokryphen Evangelien jene Bereicherungen abzuleiten, welche das Lebensbild Buddhas in der Folgezeit erfahren hat!

Syrische Christen gab es in Indien (Malabar) schon am Ende des zweiten Jahrhunderts. Im sechsten Jahrhundert war Kalyan (Caliana, j. Quilon, Coilam?) Sitz eines christlichen Bischofs, und ein Jahrhundert später (636) berichtet uns eine Inschrift aus China über die Missionsthätigkeit eines nestorianischen Christen Namens Alopen unter den Chinesen. Es standen also 278
mehrere Wege offen, auf welchen christliche Bestandteile der Buddha-Legende zugeführt werden konnten.

Wir sind freilich der Ansicht, daß ohne zwingende Gründe der Historiker nicht zur Annahme der Entlehnung aus einem fremden Litteraturkreise greifen darf. Allein falls nun einmal auf Grund des bunten Materiales, welches Seydel zusammengetragen hat, von den beiden Annahmen, einer buddhistischen Einwirkung und einer christlichen, überhaupt eine gemacht werden müßte, so hätte jedenfalls die letztere keine solche chronologische Bedenken gegen sich wie die erstere. Denn die biographischen Aphorismen in unserer canonischen Pâli-Litteratur würden Seydel auch da, wo sie sich vereinzelte Übergriffe ins Wunderbare erlauben, nie auf den Gedanken gebracht haben, an eine Entlehnung der evangelischen Geschichte aus dem buddhistischen Kreise zu glauben, wenn er sie in der uns überlieferten Gestalt gelassen hätte. Nicht also für Seydel, welchem unter der Arbeit die Demarcationslinie zwischen Älterem und Jüngerem verloren ging, wohl aber für uns, die wir den Angaben der älteren Pâli-Schriften folgen, hat, rein historisch genommen, die Frage nach dem Buddhistischen im Christentum allerdings den Wert einer Frage.

2. Anklänge einzelner Redefiguren, Bilder und Gleichnisse, auch des einen oder andern geschichtlichen oder quasigeschichtlichen Ereignisses an biblische, alt- und neutestamentliche finden

sich da und dort in den Pâli-Piṭakas, und soll eine Anzahl derselben unten zusammengestellt werden.

Was beweisen nun aber diese Anklänge? Beweisen sie, daß in vorchristlicher Zeit ein Ideenaustausch zwischen Indien und Palästina stattfand, und daß demnach auch politische oder commercielle Beziehungen der beiden Länder bestanden haben? Oder legen sie die Annahme eines solchen Ideenaustausches auch nur für den Fall nahe, daß ein Verkehr zwischen Indien und Palästina aus andern geschichtlichen Zeugnissen zu beweisen wäre, derart, daß sie sich nur unter dieser Annahme oder besser unter ihr als unter einer andern Annahme erklären ließen? Nein, nicht nur beweisen sie nicht den Ideenaustausch, die Entlehnung (aus dem indisch-buddhistischen Kreise), so daß folglich auch daraufhin keine Völkerbeziehungen, directe oder indirecte, postulirt werden dürfen, sondern nicht einmal legen sie, den historischen Charakter dieser Beziehungen vorausgesetzt, eine solche Deutung näher als irgend eine andere. Alle von uns beobachteten Anklänge machen nämlich durchaus den Eindruck einer zufälligen und nicht einer beabsichtigten Analogie, und was uns auf den ersten Blick durch seine Ahnlichkeit frappirt, überrascht uns beim mehrmaligen Betrachten nur noch durch den Contrast, und in keinem einzigen Falle läßt uns die Erklärung aus den eigentümlichen Bedingungen, sei es der Personen oder der Verhältnisse u. dgl., im Stiche.

Was wir aber über den vorchristlichen Verkehr der Inder mit den Juden wissen, ist factisch gleich Null. Die bekannte ceylonesische Chronik, der Mahâvaṃsa aus dem 5. Jahrh.
271 n. Chr. will freilich wissen, daß es in Alasandâ (Alexandria), der Hauptstadt im Lande Yavana (Yona), um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. buddhistische Mönche in so großer Zahl gegeben habe, daß damals 30000 zur Grundsteinlegung des Mahâ Stûpa zu Ruanvelli nach Indien ziehen konnten. Allein wenn es ihrer auch nur 300 oder noch weniger waren, und im übrigen die Angabe einen historischen Hintergrund hat, so ist doch das Alasandâ, die Hauptstadt von Yavana, unter keinen Umständen Alexandria in Ägypten, sondern schon darum, weil Yavana in der Sprache der Inder vorzugsweise das gräco-bactrische Reich bezeichnete, Alexandria am Kaukasus. So mag immerhin an diesem für die hellenische Welt verlorenen Posten eine Niederlassung buddhisti-

scher Mönche im zweiten vorchristlichen Jahrh. bestanden haben, ohne daß ein griechisch-römischer Schriftsteller davon Notiz nahm. In der Hauptstadt der Ptolemäer hingegen hätte eine solche Niederlassung kaum unbemerkt bleiben können. Noch auffälliger wäre es, wenn Clemens von Alexandrien, trotzdem ihm Buddhas Name und eine auf die Vergötterung dieses Mannes bezügliche Nachricht zu Ohren gekommen war (S. 108), nichts von dem Aufenthalte buddhistischer Mönche in seiner Vaterstadt erfahren haben sollte. Derselbe Clemens giebt sich aber auch da, wo er (an einer andern Stelle seiner Stromata) einen indischen Orden [275] von Personen beiderlei Geschlechts beschreibt, welche σεμνοί (arhats?) genannt wurden, ehelos lebten, sich der Wahrheit (dhamma?) hingaben und eine Pyramide (thûpa?) verehrten, unter welcher, wie sie glaubten, die Reliquien eines Gottes (Buddhas?) ruhen sollten, durchaus nicht den Anschein, als habe er das, was er von diesem Orden weiß, aus persönlicher Kenntnisnahme geschöpft, sondern er redet vielmehr wie einer, der anderer (Alexander Polyhistors?) Angaben wiedergiebt. Auch jener Inder Zarmanochêgas (Śramaṇa Uśeṣa?) aus Bargosa (Barygaza, j. Baroche?), [276] der in Begleitung einer Gesandtschaft auf der Reise an den Hof des römischen Kaisers Augustus sich in Athen mit lächelnder Miene den Flammen des Scheiterhaufens, den er für sich errichtet, übergeben hatte, um, wie seine Grabschrift verkündigte, nach der Sitte seines Landes die Unsterblichkeit zu erlangen, war vermutlich ein jainistischer und kein buddhistischer Ascet, aus Gründen, die gerade in diesem (ascetischen) Selbstmorde zu liegen scheinen. Nicht einmal jene Inder, welche Dio Chrysostomus am An- [277] fang des zweiten Jahrh. n. Chr. zum Beweise dafür anführt, daß Alexandrien eine nationalitätenreiche Stadt sei, können Buddhisten gewesen sein, da sie öffentliche Schauspiele wie die übrigen Leute aus dem Volke besuchten.

Von einer jüdischen Ansiedlung in Indien oder einer regelmäßigen Handelsverbindung zwischen Palästina und Indien [278] aber enthält keine indische oder jüdische Chronik eine Meldung, und aus diesem Schweigen, z. B. in dem jerusalemischen Synagogenkatalog, schließen wir mit Recht, daß, wenn auch vielleicht [279] ab und zu handeltreibende Juden nach Indien kamen oder sich dort niederließen, Palästina und Indien gleichwohl für einander eine terra incognita waren. Aber auch angenommen, daß eine regel-

mäßige Handelsverbindung zwischen Palästina und Indien bestanden hätte, so würde es sich doch sehr fragen, ob wir überhaupt Leuten aus dem Kaufmannsstande soviel Interesse und Verständnis für fremde Religionsanschauungen zutrauen dürfen, als hinreichend ist, damit dieselben für ihre Person in die Lehren des Buddhismus eingeweiht werden und andere in sie einweihen können.
280 Beklagen es doch sowohl Strabo als Plinius, daß die Kaufleute ihrer Zeit, welche Indien besuchten, die Kenntnisse über dieses Land nicht erweiterten, und Strabo wie Plinius wären schon froh gewesen, wenn nur die geographischen oder naturgeschichtlichen Forschungen einigen Nutzen aus diesen zu Handelszwecken unternommenen Reisen geschöpft hätten.

Es ist richtig, daß die Juden mit Völkern in Verkehr standen, welche, wie z. B. die Perser, Indien gründlicher kannten, und daß sie somit aus zweiter oder dritter Hand buddhistische Ideen, Legenden u. dgl. zu beziehen Gelegenheit hatten. Diese Gelegenheit war ihnen allerdings geboten, obschon auch hier die Frage wiederkehrt, inwieweit diese anderen Völker, z. B. die Perser, sich in vorchristlicher Zeit um indische, insonderheit buddhistische Anschauungen bekümmert haben, oder, ohne aufzuhören, gute Zoroastrianer zu bleiben, bekümmern durften. Auch erwähnt König Aṣoka in seinem berühmten XIII. Felsenedicte nicht die Perser, wohl aber nennt er Antiochus II. von Syrien (Aṃtiyoga), Ptolemäus Philadelphus von Ägypten (Tulamaya), Antigonas Gonatas von Macedonien (Aṃtekina), Magas von Cyrene (Makâ), Alexander II. von Epirus (Alikyashudala) und rühmt sich, daß man auch bei ihnen die „Gesetzeslehren des Göttergeliebten" be-
281 folge. Warum also nicht lieber einem dieser Völker die Vermittlerrolle anvertrauen, zumal wir wissen, daß in späterer Zeit beispielsweise die Syrer sich meisterhaft auf diesen Dienst verstanden haben? Juden und Syrer sind sprachverwandt, und gemeinsame Handelsinteressen verbanden beide. Es scheinen hier also schon eher die Bedingungen gegeben zu sein, um dem Buddhismus nach Palästina die Wege zu bahnen. Indes mahnt zur Vorsicht fürs erste, daß wir von einer syrischen Bearbeitung buddhistischer Stoffe vor dem siebenten Jahrhundert n. Chr. nichts wissen, und daß die erste syrische Bearbeitung wieder die einer Pehlvi-(persischen)Bearbeitung aus dem sechsten Jahrhundert n. Chr. eines
282 verloren gegangenen buddhistischen Werkes ist; und fürs zweite,

daß jene „Gesetzeslehren", von welchen Aşoka, einerlei ob mit Recht [282]
oder Unrecht, sagt, daß sie weit und breit befolgt werden, eine
sogen. allgemeine Moral waren ohne jedes Dogma und ohne jede
Andeutung über das Leben des berühmten „Gesetzeslehrers".

Und wenn auch wirklich irgendwo ein geeigneter Zwischenhändler aufzufinden, d. h. wenn es glaubhaft zu machen wäre, daß irgend ein Volk es sich angelegen sein ließ, buddhistische Ideen unter den Juden zu verbreiten, so müßten wir immer wieder nach den Spuren fragen, welche dieselben in der vorchristlichen jüdischen Litteratur zurückgelassen haben. Denn daß sie nirgends als in der neutestamentlichen vorhanden sein sollen, kann man doch kaum für möglich halten. Gewisse Schriftsteller [283]
nun zwar, welche es sich gern bequem machen, indem sie die Führerschaft über ihre Vernunft der Phantasie überlassen, haben kein Bedenken getragen, auf die Wahlverwandtschaft des Essenismus mit dem Buddhismus hinzuweisen. Die Essener waren Asceten, welche mit den buddhistischen dies gemeinsam hatten, daß sie den Fleischgenuß und die Ehe verschmähten und dem Tierschutz das Wort redeten, anderseits aber, entgegen der Praxis der buddhistischen Mönche, auch Handarbeit trieben. Werden wir sie darum also als das „fehlende Glied" zu betrachten haben? Keineswegs. Oder wäre es nicht thöricht, wenn sich irgendwo ein Vegetarianerbund oder ein Tierschutzverein aufthut, zu vermuten, daß der Buddhismus hier die Hand im Spiele habe? Nachdem aber neuere Untersuchungen über das Es- [284]
senertum diesem seine richtige Stellung in der Geschichte des Judentums angewiesen und gezeigt haben, daß die ägyptischen Therapeuten, die angeblichen Agenten der buddhistischen Lehren und Einrichtungen bei den Essenern, eine Fiction der pseudo-philonischen Schrift de vita contemplativa sind, sollte heutigentags kein unterrichteter Mensch mehr das Märchen von den buddhistischen Mönchen in Palästina nacherzählen.

Auch das geübteste Auge vermag in der ganzen jüdischen Litteratur vor Christus oder zu Christi Zeit nicht eine einzige Episode aus der Buddha-Legende zu entdecken. Wie unwahrscheinlich also, daß nur in den Evangelien sich Niederschläge derselben sollten erhalten haben! Und zwar soll, wie Seydel annimmt, dies auf ein absichtliches Schaffen zurückzuführen sein, da die Zeit zwischen Jesu Tod und den Evangelien keine

Zeit der (unabsichtlichen) Mythenbildung mehr war. Diese Absicht aber hätte doch wohl bei allen denjenigen, welche Jesus entweder persönlich gekannt oder ihn durch seine persönlichen Freunde kennen gelernt hatten, Verstimmung hervorrufen müssen. Darum wäre vor Ablauf des ersten Jahrhunderts nach Jesus sicher, wahrscheinlich aber auch noch später, es ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, eine absichtliche Fälschung mit den Thatsachen des Lebens Jesu durch Aufnahme buddhistischer Sagen in dasselbe vorzunehmen. Von keiner Seite aber hören wir, daß die Treue des evangelischen Berichtes beanstandet worden sei. Nicht einmal Celsus oder Porphyr gingen von hier aus zum Angriff auf das Christentum über. Und wenn die größere Verherrlichung Jesu den Beweggrund zur Fälschung abgegeben haben soll, so kann man sich wieder nicht erklären, wieso die Evangelien hinter ihren buddhistischen Vorbildern weit zurückgeblieben sind, während sonst anerkanntermaßen die Übertreibungen sich im Fortgang erheblich steigern. Wir verfolgen diese Gedanken nicht weiter. Die Wege, die Seydel eingeschlagen hat, waren so schlecht gewählt als möglich. Da er die einfache Regel des divide et impera, d. h. scheide (und Raum und Zeit sind doch die ersten Scheidungsgründe!) und herrsche! übersah, so begegnete ihm das Mißgeschick, seinen Namen mit der haltlosesten Hypothese von der Welt in unsterblichem Andenken zu verbinden.

3. So vor dem Verdachte sicher, in der nachfolgenden Zusammenstellung ein Gegenstück zu Seydels „buddhistisch-christlicher Evangelien-Harmonie" zu liefern, reihen wir der Ordnung nach, d. h. nach dem Tipiṭaka, einige Stellen aneinander, bei welchen vielleicht auch der Leser ebenso unwillkürlich an die nebenan gestellten biblischen Stellen erinnert wird.

I. Aus dem Vinaya-piṭaka*)

1) M. I, 6, 32. ~ Joh. 1, 39; Matth. 4, 19.

Buddha sagt bei Berufung der ersten Jünger: ehi bhikkhu, komm Mönch! u. s. w. — Christus: ἔρχεσθε, kommet! δεῦτε ὀπίσω μου, wohlan! mir nach! u. s. w.

Buddha giebt dem ersten der von ihm gewonnenen Jünger einen Beinamen; Koṇḍañña erhielt den Namen Aññâtakoṇḍañña, d. i. K., der (die Lehre) verstanden hat. — Simon soll von nun an Kephas heißen, d. i. Petrus.

2) M. I, 11, 1 ~ Luc. 10, 1.

*) Wegen der Abkürzungen der Titel der buddhistischen Werke s. u. Anhang II.

Buddha sendet mit einer Ansprache 60 bhikkhus aus, jedoch einzeln. — Christus sendet die 72 aus je zu zweien.

3) M. I, 23, 6 ~ Joh. 1, 42.

Sâriputta sagt zu seinem Freunde Mogallâna: Freund, ich habe das Ewige (amata) gefunden. — Andreas sagt zu seinem Bruder Simon: Wir haben den Messias gefunden.

4) M. V, 1, 26 ~ Matth. 7, 24, 25.

Die buddhistische Schrift enthält den Vergleich eines, der alle seine Begierden überwunden hat, mit einem Felsgebirge. Sowie dieses, ob auch Sturm und Regen aus allen vier Windgegenden auf es losprallen, dennoch nicht erschüttert wird, so auch jener nicht, ob auch alle Sinnesgenüsse ihn umgeben. — Im Evangelium vergleicht Christus einen, der sein Wort hört und befolgt, mit einem auf Felsen gebauten Hause. Regengüsse, Wasserfluten, Winde stürmen auf das Haus ein, aber es fällt nicht zusammen.

5) M VIII, 1, 4 ~ 2. Mos. 2, 2 ff.

Der königliche Prinz Abhaya sieht ein Körbchen auf einem Schmutzhaufen, um welches sich Krähen versammelt hatten. Es war ein von seiner Mutter ausgesetztes Knäblein darin. Der Prinz giebt Befehl, das Knäblein in den Palast zu bringen und es Ammen zu übergeben, damit diese es säugen. Weil nun die Leute zum Prinzen gesagt hatten: es lebt (jîvati), nannte man es Jivaka, d. i. den Lebendigen, und weil der königliche Prinz es hatte auferziehen lassen, nannte man es Komârabhacca, d. i. den vom Prinzen Auferzogenen. — Die ägyptische Königstochter erblickt ein Knäblein in einem Körbchen im Schilfe des Ufers und läßt es dann im Hause einer hebräischen Frau (der Mutter des Kindes) säugen. Die Königstochter nannte es später Moses, d. i. den aus dem Wasser Gezogenen.

6) C. VII, 3, 7 ~ Joh. 18, 6.

Devadatta, der abtrünnige Jünger Buddhas, hatte Mörder gedungen, um den ihm verhaßten Lehrer aus dem Wege zu räumen. Als nun einer der Mörder mit Schwert, Schild, Köcher und Bogen bewaffnet in Buddhas Nähe kam, ward er von Schrecken erfüllt, verlor die Fassung und stand wie fest gebannt (patthadda). — Die von Judas angeführte Rotte weicht auf das Wort Jesu: „ich bin es" zurück und fällt zur Erde nieder.

II. Aus dem Sutta-Piṭaka.

7) D., Tev. S. 1, 15 ~ Matth. 15, 14; Luc. 6, 39.

Auf der einen Seite werden die Weisen, welche sich der Kenntnis der drei Veden rühmen, verglichen mit Blinden, von denen sich einer an dem andern festhält und doch keiner etwas sieht (andhaveṇi paramparaṃ saṃsattâ), und auf der andern Seite vergleicht Christus die Pharisäer mit blinden Führern von Blinden (*ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν*).

8) D., M. P. S. 1, 7 ~ Philipp. 3, 13.

Man hat nur Glück, sagt Buddha, wenn man auf dem Wege (nach dem Nirvâṇa) nicht darum Rast macht, weil man bereits etwas Geringeres (was auf dem Wege liegt) erreicht hat. - Ich vergesse, sagt der Apostel, was hinter

mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt, dem vorgesteckten Ziele eile ich zu u. s. w.

9) D., M. P. S. 2, 24 ~ Luc. 7, 37 ff.

Die Courtisane Ambapâlî darf Buddha bewirten und setzt sich nach aufgehobener Mahlzeit auf einen Schemel neben Buddha nieder und bietet ihm ihr Besitztum zum Geschenk an. — Ein Weib, das eine Sünderin in der Stadt war, kommt in das Haus des Pharisäers, der Jesus zum Mahle geladen hatte, und bedient Jesus, welcher ihr die Sünden vergiebt und sie heißt, in Frieden hinzugehen.

10) D., M. P. S. 3, 14 ~ Matth. 21, 21; Marc. 11, 23.

Buddha sagt: Einer, der Herrschaft besitzt über sich selbst, kann durch angestrengte Betrachtung machen, daß die Erde sich bewegt, zittert und erschüttert wird. — Jesus sagt daß, wer Glauben hat und nicht zweifelt, Berge von ihrer Stelle bewegen und machen kann, daß sie sich ins Meer stürzen.

11) D., M. P. S. 4, 47—50 ~ Matth. 17, 2; Marc. 9, 2; Luc. 9, 29.

Eine Art Verklärung trat gegen Ende seines Daseins (am letzten Tage) bei Buddha ein. Die Hautfarbe desselben ward hell und klar, so daß daneben selbst die goldenen Kleider ihren Glanz verloren. — Christi Verklärung auf dem Thabor ging seinem Leiden voraus, und davon heißt es: sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie der Schnee.

12) D., M. P. S. 6, 10 ~ Philipp. 2, 12.

Buddhas letzte Worte lauten: Wirket euer Heil mit Eifer! (appamâdena sampâdetha). — Der Apostel schreibt: Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern!

13) D., M. P. S 6, 14 ~ Matth. 27, 51.

Bei Buddhas Tod entstand ein furchtbares Erdbeben. — Ähnlich bei Christi Tod.

14) D., Mahâ-Sudassana-S. 1, 4 ~ Apoc. 21, 19—21.

Die Stadt des „großen Königs der Herrlichkeit" Kusâvatî war umgeben von sieben Wällen. Einer derselben war von Gold (sovaṇṇamaya), einer von Silber (rûpimaya), einer von Beryll (veḷurimaya), einer von Krystall (phalikamaya), einer von Agath (lohitaṅkamaya), einer von Korallen (masâragallamaya) und einer von allen Arten von Edelsteinen (sabbaratanamaya). — Die Mauerfundamente der heiligen Stadt Jerusalem, die Johannes vom Himmel herabsteigen sah, waren geschmückt mit aller Art Edelsteinen. Das erste war von Jaspis, das zweite von Saphyr . . . . das achte von Beryll u. s. w.

15) Kh. P. (p. 13) ~ Matth. 6, 20; Luc. 12, 33.

In der buddhistischen Schrift ist die Rede von einem Schatz, den jedermann besitzen kann. Es ist ein Schatz, der in das Herz gelegt wird, ein Schatz der Liebe, des Wohlwollens, der Mäßigung, ein Schatz, der nicht vergeht, den man nicht mit andern teilt, den kein Dieb stehlen kann. Der Weise möge Tugend üben, dies ist ein Schatz, der ihm nach dem Tode folgt. — Christus mahnt, Schätze im Himmel zu sammeln, wo weder Rost noch Motten sie verzehren und wo Diebe sie nicht ausgraben noch stehlen.

16) Dh. P. 127 ~ Ps. 139, 8—12.

Der Tod kann dem Sterblichen überall nahen. Man kann ihm nicht

entgehen, nicht im Himmel, nicht mitten im Meere, noch wenn man sich in der Berge Klüfte verbirgt. — Der Psalmist redet von der Allwissenheit Gottes: Stieg ich gen Himmel, so wärest du da; stieg ich in die Hölle, so wärest du da u. s. w.

17) Dh. P. 129 ~ Tob. 4, 16; Matth. 7, 12; Luc. 6, 31.

Stellend dich an die Stelle der andern (eigentl.: dich selbst zur Gleichheit, d. h. zum Bilde der andern gemacht habend) töte nicht und veranlasse keinen Todschlag! — „Sieh, daß du niemals einem andern thust, was du nicht willst, daß dir von einem andern widerfahre". Oder: „Wie ihr wollt, daß euch die Menschen thun, so thut auch ihnen in gleicher Weise".

18) Dh. P. 157 ~ Marc. 13, 37.

Aufforderung zur Wachsamkeit. Sei wachsam!

19) Dh. P. 394 ~ Matth. 23, 25; Luc. 11, 39.

„Drinnen in dir ist das Dickicht (welches zu lichten wäre), das Äußere reinigst du". — Christus ruft Wehe aus über die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie den Becher und die Schüssel von außen reinigen, inwendig aber voll des Raubes und Unflates (Raubes und Bosheit, Luc.) sind. — gahanam (Dickicht) übers. Fausböll durch abyssus u. M. Müller durch ravening, Raubgier.

20) S.N. Uraga-S. 5 ~ Luc. 13, 6 vgl. Matth. 21, 19; Marc. 11, 13.

Derjenige, der keine Wesenheit (sâra, Saft) findet in den Dingen, wird verglichen mit einem, der nach einer Blüte sucht auf Feigenbäumen (und keine findet). — Bei Luc. 13, 6 erzählt Christus das Gleichnis vom Feigenbaum, den einer in seinen Weinberg gepflanzt hatte, und an dem er Frucht suchte und keine fand u. s. w.

21) S.N. Uraga-S. 9 ~ Eccles. 1, 2.

Alles ist eitel (sabbaṃ vitatham idam) — wörtlich wie der Prediger.

22) S.N. Dhaniya-S. ~ Luc. 12, 16 ff.

Der Gutsbesitzer Dhaniya freut sich an seinem irdischen Besitz, wie der reiche Mann im Evangelium, Buddha an seiner inneren Freiheit. Das „bei Gott reichsein" wird im Evangelium dem „reichsein an irdischem Gut" entgegengestellt.

23) S.N. Dhaniya-S. 8 ~ 1. Cor. 6, 12.

Buddha sagt von sich: Ich bin keines Diener (nâhaṃ bhatako 'smi kassaci) und Paulus: Ich will unter keines Gewalt stehen (*οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*).

24) S.N. Kasibhâradvâja-S. ~ Joh. 5, 17.

Buddha sagt, auch er wirke. „Auch ich, Brahmane, pflüge und säe, und wenn ich gepflügt und gesäet habe (im geistigen Sinne), esse ich" (aham pi kho brâhmaṇa kasâmi ca vapâmi ca kasitvâ ca vapitvâ ca bhuñjâmi). — Christus sagt zu den Juden, die ihn wegen der Heilung des 38jährigen Kranken zur Rede stellen wollten, weil er sie am Sabbate vollzogen: Mein Vater wirkt bis jetzt (immer) und auch ich wirke (*κἀγὼ ἐργάζομαι*).

25) S.N. Âmagandha-S. ~ Matth. 15, 11.

Nicht das Fleischessen befleckt den Menschen, sondern sündhaftes Thun. — „Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus dem Munde hervorgeht, verunreinigt den Menschen."

26) S.N. Padhâna-S. ∼ Matth. 4.

Die Versuchung des am Flusse Nerañjarâ nach der Erreichung des Nirvaṇa (yogakkhema) strebenden zukünftigen Buddha durch den Bösen (Namuci, Mâra) und Christi Versuchung. Mâra fordert Buddha auf, das Leben zu genießen und durch rituelle Handlungen sich Verdienste zu erwerben. Buddha weist Mâra zurück. Die Deutung von Mâras achtfachem Heere ist allegorisch (Lust, Unzufriedenheit, Hunger und Durst, Begierde, Trägheit, Feigheit, Zweifel, Heuchelei u. s w.), aber „Mâra auf seinem Elefanten" ist wieder sinnlich. — Die Versuchungsgeschichte Christi bietet hierzu eine Analogie. Christus hatte vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet. Aus dem buddhistischen Sutta tritt es nicht klar hervor, ob die Versuchung eintrat, während sich Gotama den Kasteiungen hingab, oder nachdem er dieselben bereits aufgegeben hatte. Für das erste sprechen die Worte des Mâra: Du bist abgemagert, von schlechtem Aussehen, der Tod ist in deiner Nähe, obschon er dies auch dann noch sagen konnte, als Gotama wieder Speise zu sich nahm. Für das letztere spricht, wiewohl es auch nicht ausschlaggebend ist, der Gebrauch des Wortes padhâna s. v. a. Geistesringen, wohingegen jhâyantam zweideutig ist und „betrachtend", „meditirend" oder „hinschwindend", „sich aufreibend" bedeuten kann. Wir haben uns oben (S. 29) dafür entschieden, daß die Versuchung erst stattfand, als Gotama, einsehend, daß die Kasteiungen (Fasten u. dgl.) ihn nicht zum Ziele führten, zur gewohnten Lebensweise der Menschen zurückgekehrt war, ohne freilich zu „leben" im Sinne des Mâra. Wir müssen aber zugestehen, daß doch manches dafür spricht, besonders v. 8–10, daß Mâra als Versucher an Gotama herantrat zur Zeit, als dieser noch seine strenge Kasteiungen (Fasten? aber Buddha fastet wirklich nach Erlangung der Buddhawürde 28 Tage s. S. 31) übte. — Im Übrigen klingt nur die erste der Versuchungen Mâras, die aber nicht wie die drei Versuchungen Christi dem Acte und der Zeit nach von einander unterschieden werden, an die erste Versuchung Christi an.

27) S.N. Sela-S. ∼ Joh. 18, 37.

Buddha sagt zum Brahmanen Sela: Ich bin ein König (rajâham asmi), der höchste König des Gesetzes (dhammarâjâ anuttara), mit dem Gesetze (Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit, Tugend, dhammena) setze ich das Rad in Bewegung (herrsche ich, cakkaṃ vattemi), ein Rad, dem nichts widerstehen kann (cakkaṃ appaṭivattiyaṃ). — Christus sagt zu Pilatus: Ich bin ein König (βασιλεύς εἰμι ἐγώ), ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe u. s. w.

28) S.N. Nâlaka-S. ∼ Luc. 2, 25 ff.

Es ist die Geschichte vom brahman. Weisen (Asceten, Jaṭila vgl. v. 11) Asita (s. S. 27). Charakteristisch ist, daß dieser zum Vater des Kindes kommt und ihn fragt: wo ist der Knabe (Prinz)? ich wünsche ihn zu sehen, daß er dann, nachdem er ihn genommen, und die „Zeichen" (lakkhaṇa) betrachtet hatte, ausrief: anuttara' âyaṃ dipadânam uttamo (höchster ist dieser, der Zweifüßigen d. i. der Menschen Bester), und daß er beim Gedanken an sein Alter Thränen vergießt und dann erst prophezeit sowohl über die Zukunft des „Knaben" (kumâra) als auch über die Verbreitung seiner Religion (vitthârik' assa bhavissati brahmacariyaṃ, weitverbreitet wird seine „reine Lebensweise" [die er

lehrt] sein). Unser Text läßt Asita nach seinem Weggange aus der Stadt der Sakyas eine Unterweisung an seinen Schwestersohn halten, des Inhaltes, daß dieser sich später dem Buddha anschließen solle. — Simeon kommt zum Tempel „aus Antrieb des Geistes", als das Kind Jesus hereingetragen wurde. Er prophezeit zuerst über dieses Kind und dann über dessen Mutter.

II.

Buddha und Christus; ihre Person, Lehre und Stiftung.

4. Gotama ist nicht der einzige Buddha, sondern einer unter vielen Buddhas. In jedem Weltalter oder Weltsystem erscheinen sie in mehr oder weniger großer Zahl. Anfangs- und endlos, wie nach buddhistischem Lehrbegriffe die Welten sind, sollte demnach auch die Reihe der Buddhas sein. Doch vermied man es, diese Folgerung zu ziehen, weniger deshalb, weil man dem Denken nicht zuviel zumuten wollte, oder weil man befürchtete, sich in Widersprüche mit andern Lehren zu verwickeln und der frohen Hoffnung Eintrag zu thun, daß einst alle Wesen ins Nirvâṇa eingehen werden, als vielmehr deshalb, weil man sich keinen praktischen Nutzen davon versprach. Aber an eine unbestimmte Vielheit von Buddhas glaubte man allenthalben, und was auf einen derselben paßte, hielt man auch passend für alle. Jeder dieser Buddhas hat seine äußeren Kennzeichen, seine zehn Buddhakräfte u. s. w., er steigt auf die Erde nieder unter gewissen Naturereignissen, wird geboren im Osten von Mittelindien, erlangt die Erkenntnis am Fuße eines Baumes u. s. w.

Anders Christus. Er ist der einzige Erlöser. Keiner geht ihm voraus und keiner folgt ihm.

Gotama hatte schon viele Existenzen durchlaufen, bevor er seine letzte erreichte, in welcher er Buddha ward. Alle diese Existenzen stehen vor seinem Geiste. Er erinnert sich ihrer und aller während derselben geübten Vollkommenheiten (parâmitâs). Wieso freilich ohne ein persönliches Selbst die eine Existenz mit der andern und alle Existenzen zusammen, gewissermaßen als eine einzige Präexistenz gedacht, mit der letzten Existenz, die im Nirvâṇa endigt, in einem inneren Zusammenhang stehen sollen, wird für alle Nicht-Buddhisten ein Rätsel sein und bleiben. Buddha kann übrigens keine Ausnahme bilden von der allgemeinen Regel des Fortwirkens der „That" (kamma) und des „Entstehens nach den Gestaltungen" (saṅkhâruppatti). Genug, es kommt Buddha

eine Art von Präexistenz zu, aber darin besitzt er keinen Vorzug vor allen übrigen Wesen. Nur die Gabe, sich seiner Präexistenzen erinnern zu können, ist ihm und allen Buddhas eigentümlich. Christi Sein im Schoße des Vaters hingegen ist wesentlich sein als des Eingeborenen vom Vater Vorrecht. Ewig wie dieser ist auch der Sohn. Christus kann deshalb von sich sagen: „Ehe Abraham ward, bin ich". Über dieses Leben Christi beim Vater schweigt bis auf wenige Andeutungen die hl. Schrift, während die buddhistischen Schriften im Gegenteil nicht weniger als 550 Geschichten über Buddhas Leben vor seiner letzten zeitlichen Erscheinung, die sogen. Jâtakas oder Geburtsgeschichten, enthalten. Dort, wo jede Vorstellbarkeit aufhört, hat die Phantasie keinen Zutritt, hier lag umgekehrt in der Vorstellbarkeit eines Lebens in menschlicher oder tierischer Form ein allzu mächtiger Reiz für die Phantasie, in immer neuen Schöpfungen ihre Kraft zu erproben, als daß sie ihm hätte widerstehen können.

5. Die Menschwerdung des zukünftigen Buddha oder des Bodhisatta wird aufgefaßt als ein Act freiwilliger Verzichtleistung auf einen Himmel der Lust und Freude. Aber der Abstand zwischen dem, was er aufgab, und dem, was er dafür eintauschte, war denn doch kein so großer. Nicht Entbehrung und Armut, wie beim menschgewordenen Sohne Gottes, wartete seiner im Hause seiner Eltern, sondern Wohlleben und Reichtum. Was die älteren Texte in dieser Hinsicht andeuten, malen die jüngeren nur noch mehr aus.

Die Empfängnis ohne menschliche Vaterschaft bei Christus findet in der buddhistischen Legende kein Analogon.
285 und ob die Angabe des hl. Hieronymus, daß die Gymnosophisten an die Geburt Buddhas aus einer Jungfrau glauben, durch eine jüngere Bearbeitung der Legende bestätigt wird, steht keineswegs sicher. In jener Episode von der Weissagung Asitas aber können wir mit bestem Willen bloß einem Teil nach eine äußerliche Übereinstimmung mit der Weissagung Simeons wahrnehmen. Davon nämlich, daß das Buddha-Kind in den Tempel getragen und daß zu seiner Mutter etwas gesprochen worden sei, verlautet nichts. Und was Asita that, war nichts Ungewöhnliches, indem in Indien nach der Geburt eines Kindes es selten versäumt wurde, das Horoskop zu stellen. Gegenüber der Sucht, den „Er-

habenen" zu glorificiren, die sich schon in der ältesten und einfachsten Gestalt dieser Erzählung im Sutta-Nipâta bemerkbar macht, stellt sich der evangelische Bericht wie ein Ausschnitt aus einem Tagebuch oder einer Chronik dar.

Dem Ringen nach der „erleuchtenden Erkenntnis" (bodhi), welches in Buddhas Leben von entscheidender Wichtigkeit ist, hat das Leben Jesu nichts Gleiches oder Ähnliches zur Seite zu stellen. An Jesu Zunehmen „an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen" ist dabei sicherlich nicht zu denken. An was sonst aber? Vielleicht an seinen Aufenthalt in der Wüste? Nun läßt das Evangelium wenigstens nicht durchblicken, daß Jesu hier zu einer Erkenntnis durchgedrungen sei, die er zuvor noch nicht besessen, oder daß ihm erst hier sein wahrer Beruf sich erschlossen habe. Eher hätte man ein Recht, aus der Versuchungsgeschichte Kapital zu schlagen. Buddha und Christus werden beide versucht, bevor sie ihr öffentliches Lehramt antreten, Buddha aber auch noch einige Male später, wie die älteren Pâli-Schriften lehren. Beide gehen als Sieger aus dem Kampfe mit dem „Bösen" hervor. In keinem andern Falle ist scheinbar die Übereinstimmung größer als hier, und doch schwindet auch sie dahin, sobald Bericht wider Bericht gehalten, und jeder in seinem Originale gelesen wird.

6. Vergleichen wir das dreijährige öffentliche Leben Jesu mit dem mehr als vier Jahrzehnte umfassenden öffentlichen Leben Buddhas, so ist auch hier wieder, abgesehen von dem Wandern und Predigen, alles grundverschieden. Christus verkehrt mit dem Volke und hält sich nicht auf an den Höfen der Fürsten. Buddha geht aus und ein in den Palästen und Lustgärten seiner fürstlichen Gönner und Freunde. Christus muß hören, wie man ihm den Vorwurf macht, daß er mit Zöllnern und Sündern Umgang pflege, Buddha, daß viele angesehene und edle Jünglinge aus dem Magadhalande sich ihm zuwenden. Christus und Buddha nehmen sich beide der leidenden Menschheit an, aber der eine, um durch sein eigenes Beispiel zu zeigen, daß ohne Leiden niemand in die Herrlichkeit eingehen kann, und der andere, um ihr das Unerträgliche des leidenvollen Daseins begreiflich und die Trennung vom Dasein, welches Leiden ist, leicht zu machen. Mut und Ausdauer im Leiden, ja mehr als dieses, Ruhm und Verklärung durchs Leiden lehrt Christus die

Menschen. Auf Vernichtung des Leidens mit seiner Wurzel zielt Buddhas Lehre ab. „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?“ — lautet die einer Aufforderung gleichkommende Frage Christi an die Apostel und alle, welche seinen Namen tragen. „Führe ein reines Leben um der vollkommenen Vernichtung des Leidens willen“, spricht Buddha zu jenen, die seine Jünger werden wollen. Derjenige aber, der sagte, daß es gut sei, leiden zu müssen, was that er nicht alles zur Linderung des Leidens? Im Wohlthatenspenden erschöpfte er sein Leben. „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt“. Und Buddha, der sagte, daß es schlimm sei, leiden zu müssen, was that er? Nicht daß er hartherzig gewesen, vielmehr war Mitgefühl ihm in hohem Maße eigen, dennoch hat er sich nicht zu den Kranken begeben und nicht an der Totenbahre gestanden, ja nicht einmal auch nur die Bekümmerten aufgerichtet, denn einen anderen Trostgrund als der eine: erblicke in allem das Gesetz und Verhängnis! hatte er nicht. Wir lassen am besten eine buddhistische Parabel,
286 die von Kisâ Gotamî reden, und man urteile selbst, ob der tröstende Buddha sich mit Christus vergleichen läßt.

Als Kisâ Gotamî ein Jahr verheiratet war, gebar sie einen Sohn, aber als derselbe eben zu laufen anfing, starb er. Die junge Mutter, die noch nie einen Menschen hatte sterben gesehen, schickte die Leute, die kamen, den Leichnam zu verbrennen, fort mit den Worten: „Ich will nach einer Arznei für mein Kind suchen“. Und sie nahm das tote Kind in ihre Arme und ging von Haus zu Haus und fragte: „Weiß niemand eine Arznei für mein Kind?“ Die Leute antworteten: „Fürwahr, du bist verrückt, daß du herumgehst und dich nach einer Arznei für ein totes Kind erkundigst.“ Sie aber sagte: „Ich werde sicherlich jemanden finden, der mir verraten wird, was ich für mein Kind thun kann.“ Ein Weiser, welcher sie sah, dachte bei sich: „Das arme Mädchen hat möglicherweise vorher noch nie ein Kind gehabt. Sie weiß nicht, was der Tod ist. Ich muß sie trösten.“ Und er sprach zu ihr: „Meine Tochter, ich weiß keine Arznei, aber ich kenne einen, der die rechte Arznei für dich weiß.“ „O Vater“, sagte sie, „wer ist dieser?“ „Der Meister“, gab er zur Antwort. „Geh' hin und bitte ihn“. „Ich will hingehen, Vater“, sagte sie. Und sie ging zum Meister (d. i. Buddha) und bezeigte ihm ihre Ehrerbietung und sprach: „Meister, weißt du in der That eine Arznei für mein Kind?“ „Ja, Tochter,“ erwiderte er. „Was soll ich thun?,“ sagte sie. „Hole mir einige Senfkörner“, antwortete er. „Ich will sie holen, Meister,“ sprach sie, „aber in welchem Hause kann ich sie bekommen?“ „In einem Hause,“ gab er zur Antwort, wo weder ein Sohn noch eine Tochter noch sonst jemand schon gestorben ist.“ „Gut, Meister,“ sagte sie und beugte sich vor ihm und nahm ihr totes Kind in ihre Arme und ging zum nächsten Dorfe.

An der Thüre des ersten Hauses stellte sie sich hin und rief: „Habt ihr vielleicht in eurem Hause einige Senfkörner? Ich brauche sie für mein Kind.“ „Ja,“ erwiderten die Leute. „So gebt sie mir,“ sagte sie. Und als die Leute ihr die Senfkörner brachten, fragte sie: „Freunde, ist wirklich noch kein Sohn, keine Tochter und sonst niemand in diesem Hause gestorben?“ Sie antworteten: „Liebe Frau, was sagst du? Der Lebendigen sind wenige, der Toten aber viele.“ „Dann behaltet eure Senfkörner,“ sagte sie und warf sie auf den Boden, „sie taugen nichts als Arznei für mein Kind.“ Und sie ging weiter und frug an jeder Thüre in derselben Weise. Als sie aber die Senfkörner in keinem Hause bekommen konnte, und es Abend ward, kam ihr der Gedanke: „Dies ist eine saure Arbeit, ich weiß jetzt, mein Kind ist tot. In jedem Dorfe sind der Toten mehr als der Lebendigen.“ Als sie so dachte, ward ihr Herz, das die Liebe zu ihrem Kinde gebrochen, wieder stark, und sie trug das Kind zum Walde und ließ es da zurück.

Dann ging sie wieder hin zum Meister, beugte sich vor ihm und stellte sich schweigend an seine Seite. Und der Meister sprach zu ihr: „Hast du die Senfkörner bekommen?“ „Nein, Meister,“ sagte sie, „in jedem Dorfe sind der Toten mehr als der Lebendigen.“ Da sprach der Meister zu ihr: „Du dachtest, daß dein Sohn allein gestorben wäre, aber dies ist das ewige Gesetz für alle lebenden Wesen. Der Todesfürst führt wie ein reißender Strom alle Wesen mit sich fort in den Ocean der Vergänglichkeit, lange bevor ihre Wünsche erfüllt sind.“

Darauf teilte ihr der Meister, um sie in die Kenntnis des Gesetzes (dhamma) einzuführen, die folgenden Verse (Dhammapada 287) mit:
„Wird auch gepriesen jemand um seiner Kinder und Herden willen, der Tod
Führt ihn zerstreuten Sinnes von hinnen, gleich wie die Flut ein schlafendes Dorf.“

Bei diesen Worten that Kisâ Gotamî den ersten Schritt in der Erkenntnis. Darauf fand sie Aufnahme im Orden der Nonnen. Eines Tages, als sie die Lichter im Kloster verlöschen und wieder aufleuchten sah, ward sie von Trost erfüllt und dachte: „Wie diese Lichter sind alle lebenden Wesen; sie verlöschen und leuchten wieder auf; nur die, welche zum Nirvâṇa gelangt sind, sieht man nicht mehr.“

Da erschien ihr der Meister und sagte: „So ist es fürwahr, o Gotamî; wie Lichter gehen alle lebenden Wesen aus und und leben wieder auf; nur die, welche zum Nirvâṇa gelangt sind, sieht man nicht mehr.“ Alsdann sprach er: „Das Leben eines, der Nirvâṇa sieht, und wenn es auch nur einen Augenblick dauert, ist besser als hundert Jahre derer, die Nirvâṇa nicht schauen,“ und schloß mit dem Verse (Dhammapada 114):
„Durch ein Jahrhundert leben, und doch nicht schauen das todesfreie Gebiet,
Besser ist's, dessen Ort zu erblicken, währt auch das Leben nur einen Tag.“

Christus weint mit den Weinenden und ruft den toten Lazarus aus dem Grabe hervor. Er allein konnte verkünden: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, und wenn er auch gestorben ist.“

7. Wir kommen zu den Wundern Christi und Buddhas.

Sie auf eine Stufe mit einander zu stellen, geht aus äußeren und inneren Gründen nicht an. Schon rein äußerlich betrachtet, gleichen sie sich wie Tag und Nacht. Von der schlichten Erhabenheit der Wunder Christi hebt sich so scharf als möglich ab das groteske Wesen der Wunder Buddhas. Innerlich vollendet sich der Gegensatz durch das Vorhandensein eines erkennbaren sittlichen Zweckes auf der einen und durch das Fehlen eines solchen auf der anderen Seite.

Die Wunder Christi setzen wir als bekannt voraus. Einige von Buddhas Wundern hingegen können wir nicht unerwähnt lassen. Zunächst nennen wir solche, die einer von der Person des „Erhabenen" ausgehenden magischen Wirkung zugeschrieben werden. Buddha verschwindet plötzlich und erscheint an einem anderen Orte, er kennt die Gedanken der Menschen, spaltet 500 Scheite Holz in einem Augenblicke, läßt 500 Gefäße erscheinen, macht, daß das Wasser um ihn herum eine Mauer bildet, erhebt sich in die Lüfte u. s. w. Andere Wunder sind gewissermaßen bloß Begleiterscheinungen wichtiger Ereignisse in Buddhas Leben. Himmlische Wesen hören seine Predigt, dienen ihm und legen Zeugnis ab für seine Größe und Heiligkeit, die Grundfesten der Erde erbeben und Donner rollt über den Himmel (als Buddha sich entschloß zu sterben und als er eben gestorben war), Bäume blühen außer der Zeit und gießen einen Blütenregen auf Buddha herab, um ihn zu ehren, Blumen fallen vom Himmel (bei seinem Tode), trübes Wasser wird hell und klar (als Buddha davon zu trinken begehrte), sein Leib strahlt (unmittelbar vor seinem Tode), der Scheiterhaufen mit seinem Leichnam entzündet sich von selbst
287 u. s. w. Vergessen dürfen wir bei allem dem nicht, daß Christi Wunder von Augen- und Ohrenzeugen beglaubigt sind, Buddhas Wunder aber nur allein im Wunderglauben derer, die, ohne Zeitgenossen von ihm gewesen zu sein, über ihn schrieben, ihren Ursprung haben.

Von den Weissagungen Buddhas ist das Nämliche zu sagen. Er sagt die zukünftige Größe Pâṭaligâmas (Pâṭaliputtas) voraus, spricht prophetische Worte über Sâriputta und Moggallâna; beruhigt seine Jünger, indem er vorhersagt, wie lange die Beschwerden des Volkes von Magadha über ihn und seine Jünger dauern werden, sagt voraus, daß er das letzte Mal Vesâlî sehen, daß er bald und an welchem Tage und zu welcher Stunde er

sterben werde, wie lange seine Lehre auf Erden Bestand haben werde u. s. w. 188

8. Dem Bisherigen zufolge steht die meist in tendenziöser Absicht ausgedeutete Ähnlichkeit zwischen Buddhas und Christi Person und Leben auf sehr schwachen Füßen. Wäre sie indes auch wirklich eine so große, wie einige oberflächliche Darstellungen des Buddhismus uns glauben machen möchten, so würde doch sicher ein Contrast die schöne Harmonie empfindlich stören. „Das Ende soll den Mann bewähren" meint der große britische Dichter. So werden denn auch wir aus dem „Ende" Christi und Buddhas mit vollem Rechte auf ihre Persönlichkeit schließen dürfen.

Christus stirbt am Kreuze. Er besiegelt die Wahrheit seiner Lehre mit seinem Tode. Dies allein schon würde genügen, Christus für uns in eine ganz andere Ordnung von Wesen zu rücken, als welcher Buddha angehört. Vergegenwärtigen wir uns aber die Umstände dieses Todes, so wächst das Opfer ins Unendliche und legt uns bereits das Bekenntnis in den Mund: „Wahrhaftig, dieser Mensch ist Gottessohn." Lassen wir uns nun aber gar von Christus selbst belehren über den Himmel und Erde versöhnenden Charakter seines Todes, so wirkt diese aus dem Urgrund des göttlichen Wesens und Willens majestätisch aufsteigende Erlösungsthat mit dem menschlich Ergreifenden ihrer Erscheinung zusammen, um in dem Schauspiel von Christi Tod jenes unvergleichliche welterschütternde Begebnis zu sehen, in welchem sich Gott und Mensch wiedergefunden haben, und über welchem in Flammenschrift die Worte stehen: „Dieser ist wahrhaftig der Erlöser der Welt."

Buddha stirbt, als er der natürlichen Lebensgrenze nahegekommen war, erkrankt infolge des Genusses von Schweinefleisch, ohne viele Schmerzen zu leiden und ohne irgend eine Bequemlichkeit zu vermissen, umgeben von seinen Jüngern und geehrt von jedermann.

Auf welcher Seite nun zeigt sich die wahre Größe? Oder wessen von beiden Ende ist ein „Beweis des Geistes und der Kraft?" Fürwahr, der eine stirbt als der „Erlöser", der endete wie er angefangen hatte, nämlich erst zu thun und dann zu lehren, der andere stirbt als „Erlösungslehrer", der von Anfang bis zu Ende Lehrer war und blieb, aber in Wahrheit — und das

wird aus dem Folgenden hervortreten — als ein „blinder Führer von Blinden“. Setzen wir noch hinzu: Buddha stirbt und ist tot für immer, Christus stirbt und lebt, um ewig lebend bei den durch ihn und in ihm Lebenden zu sein.

9. Das Christentum hat zum Ausgangspunkt aller seiner Lehren und Vorschriften den Glauben an den persönlichen Gott, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Der Buddhismus kennt keinen Gott, keinen Schöpfer aller Dinge. Die Götter, mit denen er uns bekannt macht, sind nach seiner eigenen Versicherung dem Entstehen und Vergehen unterworfen und müssen, so gut wie alle anderen Wesen, von einem der Buddhas über den Weg belehrt werden, welcher zur Aufhebung des Leidens führt.

Der eine Gott des Christentums hat sich offenbart, nicht nur in natürlicher Weise durch die Schöpfung, sondern auch in übernatürlicher Weise durch die Patriarchen und Propheten und zuletzt durch Jesus Christus und die Apostel. Darüber, daß dies die Lehre des Christentums ist, kann kein Zweifel bestehen, und in das Geständnis Jesu, daß er „nur dasjenige rede, was ihn sein Vater gelehrt habe,“ stimmen auch in Bezug auf ihre Lehre alle ein, durch die Gott „auf vielfältige Weise“ einst geredet hat. Der Buddhismus giebt sich aus als das Product der „Erleuchtung“, d. i. einer auf dem Wege der Innenerfahrung intuitiv ohne Be-
189 weisgründe und ohne Überlieferung gewonnenen Erkenntnis.

Das Christentum behauptet, der Buddhismus leugnet das Dasein einer individuellen geistigen Seele und dementsprechend lehrt das Christentum die persönliche Unsterblichkeit, während es dem Buddhismus ferne liegt, einen solchen Glauben bei seinen Anhängern aufkommen zu lassen.

Nach der Lehre des Christentums ist die Sünde eine Störung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott; sie ist Übertretung des göttlichen Gesetzes. Für den Buddhismus ist ein göttliches Gesetz ein Wort ohne Bedeutung. Die Sünde ist ihm die aus der das persönliche Selbst, also einen bloßen Schein, suchenden Begierde und letzthin aus der Unwissenheit hervorgehende Störung des inneren Gleichgewichtes.

Die Erlösung ist im Sinne des Christentums zunächst Erlösung von der Sünde und vom Leiden nur insofern, als das Leiden die Strafe der Sünde ist. Nur ein Wesen, welches un-

endliche Macht und Liebe mit Leidensfähigkeit vereinigt, also nur das menschgewordene „Wort Gottes“ war imstande, vollgiltige Genugthuung für die Sünden aller zu leisten und leistete sie wirklich durch sein Blut. Teilhaftig aber wird der Einzelne der Erlösung durch die Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem heil. Geiste“ und bewahrt sie durch ein „Leben, welches mit Christus in Gott verborgen ist,“ eingedenk des Wortes Christi: „Ohne mich könnt ihr nichts thun“. Das Endziel der Erlösung durch Christus ist das „ewige Leben.“ Die Erlösung im Sinne des Buddhismus hingegen ist Erlösung vom Leiden und von dem das Leiden ins Unendliche fortsetzenden Dasein. Der Erlöser ist hier auch der Erlöste, nämlich der Mensch:

„Selbst sind des Bösen Thäter wir, selbst die Quelle des Leids; auch nur durch uns selbst
Bleibt ungethan das Böse, gereinigt werden wir durch uns selbst. Ob du rein
Bist oder unrein, hängt von dir selbst ab, keiner den andern reinigen kann.“ 160

Der Mensch erlöst sich vom Leiden, indem er der „Unwissenheit“ entsagt oder, deutlicher gesprochen, durch Annahme des buddhistischen Credo, d. i. der sogen. „vier edlen Wahrheiten“ und das Leben darnach im „hauslosen Stande“. Diesseits durch die Verneinung des Willens zum Leben und jenseits, d. i. nach diesem Leben, durch das absolute Totsein ist der Erlöste erlöst. So lange der Mensch diesen Willen nicht verneint, bleibt er unerlöst, im Diesseits und im Jenseits an die Folgen seiner Handlungen gebunden, die er auch durch eine Art Transmission des Bewußtseins (nur nicht des Selbstbewußtseins) in seligen oder unseligen Daseinszuständen erfährt. Praktisch genommen freilich ist kein Unterschied. Tot ist tot. Denn niemand weiß ja in seiner dermaligen Existenz, die, so betrachtet, auch eine Postexistenz ist, von seinen Präexistenzen außer Einem, und dieser ist Buddha, aber auch, was ihn betrifft, so weiß von dessen Präexistenzen factisch nur das fromme Gemüt seiner Gläubigen etwas. In die Vernichtung mündet das persönliche Dasein. Nichtsein ist besser als Sein, es ist das „Ziel, aufs innigste zu wünschen.“ Ganz natürlich. Wenn das Grundübel das individuelle Dasein ist, wie alle Inder glauben, so muß das höchste Gut das Aufhören dieses Daseins sein. Nimmt man nun an, daß blos das individuelle geistige Dasein aufhöre, so ist dies der pantheistische, daß jegliches geistige Dasein aufhöre, der atheistisch-buddhis-

tische, und endlich, wenn nur ein leibliches Dasein gelehrt wird, so ist dies der materialistische Standpunkt. Das Verhältnis der Erlösten zu Christus widerspricht direct dem Verhältnis der Selbsterlöser zu Buddha. Christus und die von ihm erlöste Menschheit bilden einen Leib, dessen Haupt er ist und dessen Glieder sie sind. Buddha ist einfach blos der „Lehrer", welcher die in jedem leiderfüllten Wesen schlummernde Erkenntnis vom Ursprung und Ende des Leidens zu wecken sich berufen fühlte.

Dem Erdenpilger, der verzagen möchte angesichts der Ungerechtigkeiten dieses Lebens, ruft die christliche Religion zu: „Wir erwarten (nach der Zerstörung dieser Erde am Endzustande) „neue Himmel und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt." Im Gegensatz hierzu entrollt der Buddhismus vor den Augen seiner Bekenner das Bild von Welten, die kommen und vergehen, ohne einen anderen Zweck zu haben, als die leidvollen Zustände des Lebens so lange fortzusetzen, bis die letzte Begierde nach Leben im letzten Weltwesen vernichtet ist. Das Christentum hofft auf den endlichen Sieg des Guten, der Buddhismus hingegen sieht in ferner Zukunft heraufsteigen das Reich des Bösen, dem sicher einmal die Welt, so wie sie jetzt ist, anheimfallen wird trotz aller Buddhas und Bodhisattas.

Der Widerspruch zwischen Buddhismus und Christentum tritt aus dem Angeführten klar zu Tage. Beide sind Antipoden, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muß daher notwendig fehlschlagen. Nirgends ist die Antithese mehr am Platze: Christus oder Antichristus.

10. Derselbe Gegensatz aber, wie er sich durch die Glaubenslehren hindurchzieht, zieht sich auch durch die sittlichen Begriffe und Vorschriften hindurch. Es ist der Gegensatz einer Sittlichkeit mit und ohne Gott. Das christliche Moralprincip lautet: Lebe so, daß du deine übernatürliche Bestimmung, die im Besitze des höchsten Gutes oder Gottes besteht, erreichst, das buddhistische hingegen: Lebe so, daß du nicht mehr wiedergeboren zu werden brauchst. Als Motive für das sittliche Handeln erkennt das Christentum die Liebe Gottes um seiner selbst willen, die Hoffnung auf Gottes Lohn und die Furcht vor Gottes Strafe an, es verlangt also, daß der Mensch, auch wenn er aus Selbstliebe handelt, doch dabei nicht sein an Raum und Zeit gebundenes Dasein im Auge habe. Der Buddhismus erkennt als

vollberechtigt nur ein Motiv an, die endgiltige Befreiung vom Dasein, welches Leiden ist, doch giebt er zu, daß auch die vorübergehende Befreiung vom Leiden durch den für angesammeltes Verdienst empfangenen himmlischen oder irdischen Lohn ein sittliches Motiv für alle jene sei, die noch nach „Leben" trachten. Das Ideal der christlichen Moral ist die Erhöhung des natürlichen Selbstes oder Ich des Menschen durch Einsenkung desselben in Christus, den übernatürlichen Menschen. Das Ideal der buddhistischen Moral ist die Erniedrigung des Selbstes zum Nicht-Selbste durch Leugnung des Selbstes. Das Christentum lehrt die Selbstverleugnung. Der Buddhismus aber schreibt die Vernichtung des Selbstes auf seine Fahne. Der Charakter des einen nach seiner praktischen Seite ist Activität, der des anderen Passivität oder Quietismus. Das Sittengesetz des Christentums empfängt seine Autorisation durch den gesetzgeberischen Willen seines Urhebers, des heiligen und gerechten Gottes. Im Buddhismus fügt der Mensch einer gegebenen Norm sich nur deshalb, weil es so besser ist, nicht aber deshalb, weil er dazu verpflichtet ist:

„Gutes vollbringe! Reue empfinden nach einer guten That wirst du nie." [291]

11. Wie der Buddhismus, hierin dem Christentum wieder so unähnlich als möglich, nicht allen Menschen das gleiche Ziel setzt, sondern ein höheres den wenigen auserlesenen und ein niederes den vielen gewöhnlichen Menschen, so ist auch der Weg zum Ziele verschieden für die einen und für die andern. Die Mehrzahl aus dem buddhistischen Laien- und Mönchsstande wandelt auf dem Wege der „großen Verbote", wie sie in der Regel genannt werden, die Verständigen, deren Zahl aber keine große ist, wandeln auf dem „achtgliederigen Wege". Dieser oder das Gesetz für den vollkommenen Menschen bietet der Unterschiede vom sittlichen Ideal des Christentums in Menge. Um letzteres zu verwirklichen, wird die Beherrschung und Regelung der Begierden, Affecte und Leidenschaften verlangt, denn sie sind wichtige Hilfsmittel zu demselben, und gefordert, auf den Leib gleichwie auf den Tempel des hl. Geistes hinzublicken, ihn als lebendiges, heiliges und gefälliges Opfer Gott darzubringen und seine zukünftige Verherrlichung zu erwarten. Das buddhistische Ideal des sittlich vollkommenen Lebens lebt erst auf am Grabe der Begierden, der erlaubten wie der unerlaubten, und erheischt zu

seiner Verwirklichung die Losstreifung des leiblichen Lebens als der Übel erstes und letztes. In demselben Augenblicke, da die Begierden untergehen, ersteht die Freiheit des Gemütes. Ein „Edler" im Sinne des Buddhismus kann jemand nicht eher sein und heißen, als bis ihm die radikale Ausrottung jeglicher Begierde und jeglichen Gefühles, auch des edelsten, welches die Natur selber dem Menschen gelehrt hat, gelungen ist.

Zu Saṅgâmaji, welcher sich Buddha angeschlossen hatte, kam sein „früheres Weib" mit dem Söhnchen auf den Armen und erinnert ihn an seine Vaterpflichten. Er aber hört nicht auf sie, sondern bleibt regungslos am Fuße des Baumes sitzen, der ihm zum Aufenthalt diente. Darauf legt die Mutter das Kind in die Nähe des Vaters nieder und beobachtet diesen aus einiger Entfernung. Allein Saṅgâmaji würdigt sein Söhnchen keines Blickes und keines Wortes der Liebe. Schließlich, da die Mutter sieht, daß der Vater sich um sein Kind nicht bekümmert, hebt sie es wieder auf den Arm und begiebt sich hinweg. Buddha aber lobt den Saṅgâmaji, weil er sich über der Gattin Kommen nicht freute und über ihren Weggang nicht betrübte, und sagt dann, auf den Namen Saṅgâmaji anspielend: ihn, den von Anhänglichkeit (saṅga)
[292] freien, nenne ich einen Brahmanen.

Hiermit wieder im Zusammenhang steht die Verachtung des Ehelebens. Das Dhammika-Sutta im Sutta-Nipâta nimmt keinen Anstand, geradezu vor der Ehe zu warnen: „Ein Weiser sollte das Eheleben vermeiden, gleich als wäre es eine brennende Kohlengrube". Das Christentum erhebt keinen Stand auf Kosten eines anderen. Es ehrt den Ehestand, ohne zu vergessen, daß nach Christi Beispiel und Lehre, sowie nach der Lehre des Apostels Paulus der jungfräuliche Stand, also nicht der ehelose Stand schlechthin, dem Ehestand überzuordnen sei. Derselbe Apostel Paulus aber, welcher schreibt, daß es dem Menschen gut sei, kein Weib zu berühren, findet das Vorbild für die Ehe in dem Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Abermals eine Folge der Verkennung des Wertes der geordneten Begierde ist die Geringschätzung der Arbeit und die Vorliebe für die Ruhe. Ein Wort gleich diesem: „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen", wäre für buddhistische Ohren ein Greuel.

Das Christentum schätzt die Armut und verwirft doch auch nicht den Reichtum. Die Armen reich zu machen und die Rei-

chen arm, war nur Christus imstande. Das Reich Gottes aber, welches er auf Erden gestiftet, nimmt beide auf, indem es in den einen die erwählten „Erben" sieht und für die andern umsomehr fürchtet, je schwerer es für sie ist, darin einzugehen.

Schließlich dürfen wir billigerweise erwarten, daß die Stimmung, in welcher der Christ, und jene, in welcher der Buddhist ihre sittliche Aufgabe lösen, oder daß die Gemütsverfassung, in welcher beide an ihrer Vervollkommnung arbeiten, uns den Geist der beiderseitigen Moralsysteme am treuesten offenbare. Nun sehen wir, daß der Christ in allem Gott die Ehre giebt und sich als unnützen Knecht des Allerhöchsten betrachtet, der Buddhist aber umgekehrt alles auf sich zurückbezieht. Demut liegt dem einen, Stolz und Selbstgerechtigkeit dem andern im Sinne, und während der Christ durch Christi Wort dazu angehalten wird, sich in die Kindesgesinnung einzuleben, vernimmt der Buddhist in hundert Variationen immer nur die eine Mahnung: Sei klug und schädige dich selber nicht.

12. Christus stiftete eine Kirche, ein Reich von gottmenschlichem Charakter wie er selbst, das seiner Idee nach allumfassend sein und keinen anderen Unterschied als den zwischen Hirt und Herde, Lehrer und Hörer, Gnadenspender und Gnadenempfänger als in ihm zu Recht bestehend anerkennen sollte. Einen Orden, d. h. eine Familie von solchen, die unter einem besonderen geistigen Familienhaupte nach besonderen, obzwar auch nach dem auf dem „Berge" verkündigten Gesetze des Neuen Bundes gestalteten Regeln sich ihrer Bestimmung im Diesseits und Jenseits zuzubewegen habe, hat Christus nicht ins Leben gerufen. Doch wo der Urheber des Christentums persönlich ein Leben der Selbstverleugnung und des Gehorsams bis zum Tode des Kreuzes geführt und denen, die es fassen können, die freiwillige Ehelosigkeit empfohlen und die freiwillige Armut als Mittel zur Vollkommenheit angeraten hat, da konnte es nicht fehlen, daß die Seinigen nicht bloß einzeln für sich seinem Vorbild und Rat entsprachen, sondern auch in Gemeinschaft mit anderen Gleichgesinnten das Ordenswesen als Institution ins Leben riefen. Nicht weltflüchtiger Sinn war es also, was dem christlichen Ordensleben Eingang verschaffte, oder jedenfalls war das nicht das erste und vornehmste Motiv, welches zur Verzichtleistung auf Besitz, Ehe und Eigenwillen antrieb. Bestimmend war vielmehr hier allein

das Ideal der Vollkommenheit, welches Christus aufgestellt und in seinem Leben verwirklicht hat.

Buddhas Orden mit der von Christus gestifteten Kirche zu vergleichen verbietet sich ebenso von selbst, wie das buddhistische Ordenswesen nach seinem Ursprung, Geist und Endzweck mit dem christlichen auf eine Stufe zu stellen. Die Gründe, warum dies eben nicht angeht, kann jeder leicht dem entnehmen, was wir früher über Buddhas Orden gesagt haben und hier nicht nochmals wiederholen wollen. Und wahrlich, es zeugt von keinem tiefen Verständnis der einen wie der anderen Institution,
[293] wenn Renan den Buddhismus mit dem Franziscanismus, wie er zu sagen beliebt, vergleicht. Denn dieser letztere hat sich nicht, es sei denn im Geiste einiger seiner schwärmerischen Freunde, vom mütterlichen Boden der Kirche losgetrennt und ihr gewissermaßen als neue Kirche, als Reich der Armut entgegengestellt. Zu fragen aber gar, was geschehen wäre, wenn die Anhänger des sogen. „Ewigen Evangeliums" mittelst ihrer Missionäre ganze Länder für ihre Ideen bekehrt hätten, dazu liegt kein Grund vor, und verspüren wir nicht die mindeste Neigung, Renan auf dieses Gebiet fingirter Möglichkeiten zu folgen.

Nur an einem Punkte glauben wir nicht ohne jede Bemerkung vorbeigehen zu dürfen. Derselbe betrifft die Beicht als Ordensdisciplin bei den Buddhisten. Auch hier kann man den Teil nicht verstehen, ohne auf das Ganze acht zu haben, welches über den Zweck seiner Teile entscheidet. Nach buddhistischem Lehrbegriffe bleibt der sündenbelastete Mensch vollständig auf sich allein angewiesen. Kein Gott läßt sich zu ihm herab in gnadenreichem Erbarmen. Er muß sich allein helfen, so gut er kann, und was ihm hilft, ist die bessere Einsicht. Wo diese sich Bahn bricht, weicht die Begierde und mit der Begierde die mit ihr gleichwertige Sünde. Immerhin bedarf es, um nicht immer wieder und wieder ein Sündensclave zu werden, der Willensstärkung, und diese eben kommt zustande durch die Beicht. „Das ist der Vorteil der Zucht der Edlen (ariyas), daß derjenige, der auf seine Sünde hinblickt wie auf eine Sünde (sie erkennt) und dafür Buße thut, wie es sich gebührt, fähig wird, sich in Zukunft
[294] davon zu enthalten" — heißt es im Cullavagga. Also wesentlich disciplinär, ein Prohibitivmittel soll die Beicht sein und mehr kann sie auch nicht sein, mithin gewiß nicht expiatorisch oder

von Sühnewert wie die von Christus bei Joh. 20, 21 ff. verordnete. Zu diesem inneren Unterschied treten noch äußere hinzu. Die buddhistische Beicht ist nicht für alle ausnahmslos vorgeschrieben, sondern nur für die Mönche (Nonnen). Sie ist öffentlich oder halböffentlich und ist allmälig zur bloßen Formalität herabgesunken.

III.

Der Fortschritt durch den Buddhismus und durch das Christentum.

13. Es können und sollen hier natürlich nicht sowohl die reifen Früchte, als vielmehr nur die Anlagen zur Culturarbeit zur Sprache kommen, welche in der Lehre und Organisation des Buddhismus vorhanden sind, nebst den ersten historischen Ansätzen einer solchen, während wir der Aufgabe, seine Culturmission von der Höhe der Gegenwart aus zu überschauen und mit der des Christentums in Parallele zu bringen, zufolge unserer Beschränkung auf die ältere Periode des Buddhismus enthoben sind. Da nun der Zeitdauer nach diese ältere Periode des Buddhismus so ziemlich der römischen Periode des Christentums gleichkommt, so hoffen wir nach keiner Seite hin ungerecht zu werden, wenn wir die Fortschritte, welche die Menschheit hier durch das Christentum und dort durch den Buddhismus machte, einander gegenüberstellen, und zwar einmal unter dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Lebens und sodann unter dem der Volksbildung, Kunst und Wissenschaft.

Die Keime zu gesellschaftlichen Reformen müssen in der Lehre, insbesondere in der Sittenlehre gesucht werden. Die christliche Lehre ist das treibende Ferment gewesen, welches die römische Gesellschaft umgestaltet und zu einer höheren Ordnung erhoben hat. Sie war es, die dem Individuum als solchem, einer- 296
lei ob Kind oder Mann, persönliche Rechte zugesprochen hat, welche es zuvor noch nicht hatte, sondern erst erhielt, als das Wort von der Gotteskindschaft gepredigt und der Sohn so gut wie der Vater, die Frau so gut wie der Mann, der Sclave so gut wie der Freie zu Miterben Christi eingesetzt wurde. Die Folge davon war zunächst die Milderung der patria potestas und die Regelung der Eigentumsverhältnisse, durch welche die

Rechte der Kinder ohne Unterschied des Geschlechtes, der in der Ehe erzeugten sowohl als auch der angeheirateten, gegen Übergriffe geschützt wurden. Eine Frucht der christlichen Lehre war ebenso auch die Befreiung des Weibes und seine Gleichberechtigung mit dem Manne. Das Weib, vorher mehr Object als Subject, hörte auf in manu oder rechtlos und jeden Augenblick gewärtig zu sein, von ihrem Manne mit einer anderen Frau vertauscht zu werden. Unter dem Einfluß des Christentums trat die Ehe aus dem Zustande der Entartung heraus, in den sie geraten war. Die Unauflöslichkeit, von Christus selbst zum Grundgesetz der neuen Ordnung der Dinge erhoben, umgab sie wie mit einem Schutzwalle gegen das flutende Meer der menschlichen Leidenschaften und sicherte ihre Reinheit und Heiligkeit. Gegen die unnatürlichen Laster aber, diesen Krebsschaden der griechisch-römischen Cultur nahm die christliche Lehre zuerst, und als sie mächtig genug geworden war, die öffentlichen Sitten zu beherrschen, auch die Gesetzgebung Stellung. Nur der christlichen Lehre von der Wertschätzung jedes einzelnen Menschenlebens gelang es allmälig, das unmenschlichste aller Laster, das der Aussetzung der Kinder, auszurotten. Aus ihr ging nicht minder die Aufbesserung des Loses der Sclaven und die völlige Emancipation derselben hervor. Sie war es ferner, die den blutigen und unsittlichen Schauspielen ein Ende bereitetete und das Verbot dieser Unterhaltungen durch das Gesetz herbeiführte. Von ihr begünstigt kam die Arbeit der Hände zu Würde und Ansehen, und der Name Arbeiter (operarius) verlor seine verächtliche Nebenbedeutung. Die Menschlichkeit überhaupt, Schutz der Schwachen und Hilflosen, Schonung und Erhaltung der Arbeitskraft durch Einführung der Sonntagsruhe, Reform des Gefängniswesens, Gefühl für Verantwortlichkeit bei den Kriegführenden u. s. w., worauf mehr oder weniger auch bald die Gesetzgebung Rücksicht nehmen mußte, lag keimartig in der Lehre des Christentums vom Menschen, von seiner Bestimmung und seinem Verhältnis zu Gott. Die Lehre Christi endlich mit ihrem ausgleichenden Princip der in Eins zu setzenden Gottes- und Menschenliebe ward zum Ausgangspunkt einer gerechteren Verteilung der Güter und Erträgnisse der Arbeit, welche sich in der richtigen Mitte bewegt zwischen Socialismus und Pauperismus. Durch sie empfing die private und öffentliche Wohlthätigkeit wie

die mächtigste Anregung so auch die einzig erfolgreiche Richtung in der Gründung von Waisenhäusern (orphanotrophia), Herbergen (xenodochia) und Hospitälern (hospitia).

Auch für Volksbildung, Kunst und Wissenschaft, welche für sich sowie zusammen mit einander betrachtet überaus wichtige Factoren des Fortschrittes sind, gilt das Gleiche, was über die socialen Reformen bemerkt wurde. Sie entstehen und wachsen nicht wie von selbst, sondern, wo immer sie sich zur Blüte entfalten, muß irgend eine hohe Idee die Knospe sein, aus der sie sich entfalten. Nun befand sich das Christentum von Anfang an im Besitze einer solchen Idee. Sie war ihm durch das Wort seines Stifters: Seid vollkommen! gleichsam ins Herz geschrieben, die Idee der Vervollkommnung. Christus aber nimmt keinen Menschen und nichts davon aus. Keinerlei Schranken soll es für ihre Verwirklichung geben, weder unter den Menschen, an denen, noch unter den Gebieten, auf denen sich dieselbe zu vollziehen hat. Weil also das Christentum diese Idee der Vervollkommnung aller in allem im Busen trug, war es darauf bedacht, Volksbildung, Kunst und Wissenschaft zu fördern. Indem es sich an das Volk wandte, um dasselbe über die Heilswahrheiten zu belehren, hatte es den ihm durch Christus vorgezeichneten Weg zur Volksbildung betreten, nämlich zur Bildung durch die Wahrheit, die Christus gebracht. Zunächst rein religiöser Natur, zog dieselbe allmälig auch die weltlichen Gegenstände in ihren Bereich. Das Christentum brachte desgleichen auch der Kunst alle Sympathien entgegen. Symbolreich, ja selbst ein Symbol der göttlichen Liebe, rief es in seinen Bekennern alsbald den Kunsttrieb zur regen Bethätigung wach. Alle Hilfsmittel der Kunst, Stein, Meißel, Pinsel, Laut, Stimme und Rede nahm es in seinen Dienst, und mit unsterblichen Gedanken bereichert, gestärkt, gefördert, gehoben, begannen die Künste von neuem ihren Lauf. Wie mit den Künsten verhielt es sich auch mit den Wissenschaften. Sie hielten ihren Einzug in das Christentum und, indem sie in den Lichtkreis des göttlichen „Wortes“ traten, erfuhren sie alle an sich eine Art von Wiedergeburt. Durch die Mutterwissenschaft der Philosophie, der auch vom Christentum naturgemäß unter allen am meisten begünstigten, in die Atmosphäre desselben geführt, nahmen sie das Gefühl einer strengen Verantwortlichkeit gegen Gott, Demut und Wahrheitsliebe in sich auf. Aus der Katechetenschule zu

Alexandria erstand eine neue, die christliche Wissenschaft, ähnlich wie aus den Katakomben zu Rom eine neue, die christliche Kunst hervorging.

14. In allgemeinen Umrissen, wie man es auch nicht anders von uns erwartet haben wird, führten wir im Vorigen den Fortschritt durch das Christentum in der römischen Periode dem Leser vor Augen. Beim Buddhismus in der entsprechenden Periode (bis Aşoka einschließlich) dürfte es erwünscht sein, schon etwas mehr in Einzelheiten einzugehen, und würden wir dies auch gern thun, wenn nur das einschlägliche Material reichlicher vorhanden wäre. Allein wir müssen, um über den Fortschritt durch den Buddhismus zu reden, uns durchweg auf die Treue unserer Texte verlassen, ihre Aussagen aber zu controliren und Ideal und Leben, Worte und Wirklichkeit mit einander zu vergleichen, sind wir nicht in der Lage. Nur einigermaßen kommen uns Aşokas Edicte hier zu Hilfe, während uns erst die Berichte der chinesischen Pilger, welche Indien bereisten, eines Fa-hian (400—415), eines Hiouen-Thsang (629—45) und eines I-tsing (671—95), allerdings zu spät für unsern Zweck, über die Culturarbeit des Buddhismus besseren Aufschluß geben.

Die Übung der Friedfertigkeit und Freundlichkeit, des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit, der Liebe, Duldung und Achtung vor dem Leben (freilich in einer uns unsympathischen Weise), welche die buddhistische Lehre unablässig einschärft, scheint kein ungeeigneter Hebel für sociale Reformen zu sein, aber da nun einmal die bis zur Weichlichkeit gesteigerte Weichheit einen natürlichen Bestandteil der indischen Volksseele bildet, so weiß man nicht, ob es diesem Umstande schon als solchem oder dem Buddhismus zuzuschreiben ist, wenn gewisse Milderungen der Sitten eintraten. Nur von einer, der sogen. ahimsâ oder der Achtung vor allem Lebendigen, glauben wir mit Bestimmtheit sagen zu können, daß sie der Buddhismus als sein Verdienst nicht in Anspruch nehmen kann. Dagegen steht nichts der Annahme entgegen, daß von jenen ârâmas (Parkanlagen) aus, wo die Mönche und Nonnen von Buddhas Orden sich der Arbeit der Selbstzucht in heiliger Zurückgezogenheit hingaben, eine edlere Gesinnung und Lebensauffassung sich auch in die Behausungen ihrer Gönner und Freunde verbreitete und durch diese von Buddhas Geist erfüllten Familien der indischen Gesellschaft

im Großen mitteilte. Aşokas Gesetzgebung (s. S. 104 ff.) kann dafür mit Recht zum Zeugen angerufen werden, denn sie bekundet in allen ihren Einzelheiten den Einfluß des Humanitätsgedankens, der, wenn er auch in Indien nicht zuerst durch Buddha aufgekommen war, doch sicher in keines anderen Namen vorher öffentlich war verkündigt und allen ohne Unterschied zur Nachachtung war hingestellt worden. Andererseits zeigt uns Aşokas Gesetzgebung, wie sich der Buddhismus außerhalb der Mönchsgemeinden im gesellschaftlichen Leben bethätigte oder vielmehr hätte bethätigen können, wäre nicht das gewöhnliche Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit störend dazwischen getreten Denn wenn wir Aşoka Glauben schenken dürfen, so waren bis zu dem Zeitpunkte, da er dem „Gesetze" (Buddhas Lehre) seinen mächtigen Arm lieh, die Zustände in Indien trotz des Buddhismus keineswegs die besten. Er redet beispielsweise davon, daß sich das Morden und die grausame Behandlung der lebenden Wesen, das ungebührliche Benehmen gegen Verwandte und andere Leute im Laufe der Zeit nur vermehrt habe. Ein Triumph [296] des buddhistischen Glaubens war es nichtsdestoweniger, daß hier einer seiner Bekenner, welchen das Glück zum Herrscher über einen großen Teil Indiens erhoben hatte, die Tieropfer verboten, Hospitäler für Menschen und Tiere errichtet, durch Brunnen-Anlagen, Baumpflanzungen an den Wegen u. s. w. auch für das leibliche Wohlergehen des Volkes Sorge getragen hat. Daß der [297] Buddhismus darin die Früchte seines Wirkens zu erblicken alle Ursache hat, wird niemand bestreiten. Was wir dagegen vermissen, ist hauptsächlich dies, daß derselbe keine nennenswerten Versuche gemacht hat, die sociale Stellung der Frau zu verbessern. Der Buddhismus ließ in diesem Stücke alles bestehen, so wie er es vorfand, und in Indien bestand seit alten Zeiten die Polygamie neben der Monogamie zu Recht. Nicht einmal für die Erziehung des weiblichen Geschlechtes, jener ausgenommen, die in den Orden eintraten, hat der Buddhismus etwas geleistet. Sie blieb nach wie vor vernachlässigt. Anders freilich bei den bhikkhunîs oder den Nonnen. Sie müssen, wie wir aus den ihnen gewiß nicht fälschlich zugeschriebenen Liedern, den Therî-Gâthâs, schließen dürfen, eine gute Schule durchgemacht haben, und war dies wohl für manche Frau in Indien ein Grund mehr, die Aufnahme in den Orden zu begehren. Hier kamen ihre Geistesanla-

gen zur Geltung, und trat ihr überhaupt ein sittliches Ideal vor die Seele, wie sie es draußen nicht bloß nicht verwirklicht, sondern auch nicht einmal angedeutet fand. Sie mochte dann leicht über dem ungeahnt Großen und Schönen, wozu sie angeregt und angeleitet wurde, gewisse Härten vergessen, die das buddhistische Nonnenrecht auch so ihr nicht erspart hatte. Denn zur Anerkennung der vollkommenen Gleichberechtigung der beiden Geschlechter, auch nur in Sachen des Heiles, konnte sich, so sehr der Geist seines Stifters dazu drängte, der Buddhismus nicht erschwingen.

15. Um die Volksbildung hat sich der Buddhismus (in der ersten Epoche) durch Verbreitung erbaulicher Lehren in der Form von Erzählungen, Parabeln und Fabeln verdient gemacht. Man darf nämlich billigerweise fragen, ob solche Stoffe jemals in ein populäres Gewand gekleidet worden wären, wenn dieses Verfahren nicht in der Mitteilung an das Volk zum Zwecke seiner geistig-sittlichen Förderung ihre Rechtfertigung gefunden hätte. Vieles ist geradezu so beschaffen, daß man annehmen muß, es habe, bevor es in unsere Textsammlung aufgenommen wurde, eine mehrmalige Probe bestanden, sei also wiederholt mit gutem Erfolge angewendet worden. Nach Buddhas Vorschrift hatten sich seine Mönche, diese indischen Volksprediger der gesprochenen Volkssprachen, der Localdialecte zu bedienen und nicht des damals bereits zur toten Sprache herabgesunkenen
[298] Sanskrit.

Der eigentlichen Wissenschaft indes, wenn wir darunter etwas anderes verstehen als die Kenntnis der „vier edlen Wahrheiten“ nebst ihrer Nutzanwendungen, war der Buddhismus nicht gewogen. Der wahre Jünger Buddhas ist kein „Freund des Wissens“ (na ñâṇabandhu), er ist in Hinsicht darauf „indifferent“
[299] (upekkhati).

Indifferenz wird wohl auch die richtige Signatur für den älteren Buddhismus sein, wenn es darauf ankommt, die Stellung desselben zur Kunst und zum künstlerisch Schönen überhaupt zu bezeichnen, denn für das Naturschöne besaß er im Gegenteil einen recht feinen Sinn. Von den waldbekränzten Gefilden, den schönen Lotusteichen u. dergl. singt gar manches alte Mönchslied, und es klingt, fast möchte man sagen, sentimental, wenn selbst z. B. dem Rauschen des Regens in der stillen Bergeseinsamkeit ein Motiv zur Geistesfreude entnommen wird. Aber künstlich Schönes

zu schaffen, da wo doch alles durchaus nichtig ist und im Nichts endigt, schien sich nicht der Mühe zu verlohnen. Daher sehen wir auch, daß für die erste Zeit, so lange derartige Lehren im Vordergrund standen und der Cultus noch keinen Ersatz für die aus der Welt des religiösen Glaubens verstoßene Gottheit in dem zum „Gott" gewordenen Buddha gefunden hatte, die Kunstschöpfung auf ein verschwindend kleines Maß beschränkt war. Man baute, ohne natürlich auf Pracht zu sehen, einstöckige Mönchshäuser (vihâras), welche außer dem Schlafraume und Speisezimmer eine Vorratskammer, ein Badezimmer und eine Halle zur Versammlung umfaßten. Außerdem werden gewisse eigenartig geformte Gebäude (aḍḍhayogas, auch garuḍas genannt), ferner mehrstöckige, übrigens wohl in einfachem Stile gehaltene Häuser (pâsâdas), dann sog. hammiyas erwähnt, von deren Beschaffenheit wir uns keine rechte Vorstellung machen können, und endlich Felsenhöhlen (guhâs), die man entweder nahm, wie man sie von der Natur geschaffen vorfand oder erst aushöhlen mußte, bei welchen letzteren also die Kunst verhältnismäßig am wenigsten beteiligt war. Die alten vihâras sind längst vom Erdboden verschwunden und leben nur noch im Namen der indischen Provinz Behar oder Bihar (von vihâra), die zahlreichen Felsenhöhlen hingegen (vielfach auch vihâras genannt), die oft in mehreren Stockwerken über einander angebracht sind, zeugen bis zur Stunde für das ascetische Leben, welches einst an diesen vor dem Weltgetümmel sicheren Stätten geführt worden war. Die ältesten derselben sind wahrscheinlich die in der Nähe von Râjagaha, der Hauptstadt des Magadhareiches, und diese zeigen durchweg sehr einfache Constructionen. Sculpturen finden sich erst an solchen Felsengrotten angebracht, welche der Zeit Aşokas oder einer noch späteren Zeit angehören mögen. Frescomalereien, wie die schönen in den Grotten von Ajanta, sind bedeutend jünger. Die Errich- 300
tung von thûpas (stûpa, Tope) über der Asche von Verstorbenen und ihren Reliquien, namentlich Buddhas selbst, reicht sicher ins buddhistische Altertum hinauf, und kann man sich dafür sogar auf eine canonische Schrift berufen. Die ältesten der uns erhal- 301
tenen Bauten dieser Art sind mindestens um ein Jahrhundert jünger als Aşoka. Die Form derselben war ursprünglich, wie wir annehmen dürfen, einfach die eines Grabhügels (tumulus). Später erhöhte man den Bau und gab ihm die Form eines Kegels

oder einer zugespitzten Glocke. Sculpturen tragen die früher schon (S. 104) besprochenen Säulen Aşokas, nämlich zur Krönung meist einen sitzenden Löwen, das Sinnbild Buddhas, des „Löwen aus dem Sakya-Geschlechte“ (Sakyasîha), ferner Kapitäle in der Form eines umgestürzten Kelches und an den Säulenflächen allerhand Ornamente (Vögel, Perlenstab mit Lotus darüber), deren Muster aus dem Westen (Griechenland oder überhaupt aus der griechisch gebildeten Welt) nach Indien herübergekommen zu sein scheinen.

Kunstwerke von dauerndem Werte indes, denen auch jeder Freund des Schönen Beifall und Anerkennung, hie und da vielleicht sogar aufrichtige Bewunderung zollen wird, sind nicht die genannten aus Granit und Felsengestein, sondern die poetischen Erzeugnisse, welche der Buddhismus hervorgebracht hat, als er selbst noch jung und frisch war, d. i. der Buddhismus der älteren Pâli-Werke.

Anmerkungen.

Abkürzungen. SBE: The Sacred Books of the East, translated by various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller. Oxford 1879 ff.; ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; P.T.S.: Pâli Text Society; J.P.T.S.: Journal of the P. T. S. — Wegen der Abkürzungen für die buddhistischen Schriften s. u. Anhang II.

1 (S. 2). In dem „Wissensvollkommenheit" (prajñâ-paramitâ) überschriebenen kürzeren der beiden Prajñâ-paramitâ-hṛdaya-Sûtras (Anecdota Oxon., Ar. Ser. vol. I, part III, 48 ff.), welche der nachchristlichen Zeit angehören, heißt es: na duḥkha-samudaya-nirodha-mârgâ „es giebt keine Leiden, keine Entstehung und Aufhebung (des Leidens) und kein Weg (der zur Aufhebung führt)", d. h. das Fundament („die vier edlen Wahrheiten") des ursprünglichen Buddhismus ist vernichtet.

2 (S. 2). Die größte Sammlung von Pâli-Mss. (insbesondere das berühmte Phayre-Ms.) stammt aus Burma, vgl. Forchhammer, List of Manuscripts 1879–80.

3 (S. 3). Mit diesem Namen wird von alters her die Predigt Buddhas zu Benares, in welcher er zum ersten Male seine Lehre vortrug, bezeichnet. Der betreffende Text, das Dhammacakkappavattana-Sutta, findet sich mehrmals in unserer canonischen Sammlung, so in A. und S. (noch unedirt, nur in der engl. Übersetzung SBE vol. XI., 146 ff.), außerdem in M. I, 6.

4 (S. 4). Die Bewegung, dem Buddhismus zur Weltherrschaft zu verhelfen, an deren Spitze in Indien (Madras) der Oberst Olcott steht und die sich dort „Theosophismus" nennt, reicht in ihren Anfängen in das Jahr 1875 zurück. Sie besitzt ihr eigenes Organ „The Theosophist" (Madras), wovon bis jetzt 10 Bände vorliegen, und tritt darin den christlichen Missionen mit Feindseligkeit entgegen, hat es aber in Indien selbst noch zu keinen nennenswerten Erfolgen gebracht. Seit Oktober 1888 erscheint nun auch auf Ceylon (Colombo), wo sich einige gelehrte Buddhisten der Sache angenommen haben, ein den Zwecken der theosophistischen Gesellschaft dienendes Organ, „The Buddhist" betitelt, welches sich durch seine Unduldsamkeit gegen die Bekenner der christlichen Religion hervorthut und im übrigen seinen Lesern viel sinnloses Zeug auftischt. Dies alles wäre immerhin bloß mitleiderweckend, wenn nicht auch Europäer, die auf der Höhe der Zeit zu stehen vorgeben, es sich zur Ehre anrechneten, hierbei Handlangerdienste zu thun. Im einen wie im andern gleich mangelhaft unterrichtet und in Wahrheit weder Christen noch Buddhisten, haben sie es sich zur Aufgabe gesetzt, auf die Oberflächlichkeit gewisser Kreise speculirend, dem Buddhismus, nachdem sie ihm

zuvor eine salonfähige Kleidung gegeben, in den europäischen Ländern sowie in der neuen Welt Eingang zu verschaffen. Katechismen wurden verfaßt, einer von Olcott und einer von Subhádra Bickshu (sic), von denen letzterer in Deutschland innerhalb Jahresfrist bereits zwei Auflagen erlebt hat und ins Holländische, Französische und Englische übersetzt worden ist und, wie zu erwarten, hat auch eine deutsche Zeitschrift für Theosophie, die „Sphinx" betitelt, (VI, 1888, 320 ff., 361 ff.) sich die Gedanken dieses popularisirten Buddhismus angeeignet. Sogar die Revue des deux Mondes (t. 88, 1888, 340 ff.) hat sich neuerdings herbeigelassen, aus der Feder Emile Burnoufs einen Artikel aufzunehmen, der offenbar nach der Absicht seines Verfassers dazu bestimmt war, den Vogel abzuschießen, allein diesmal auf der ganzen Linie nur Kopfschütteln hervorgerufen hat. Wir können nur wünschen, daß solchen Elaboraten recht bald noch ähnliche folgen mögen, und die ganze Bewegung, welche doch bloß eine Nummer in dem Concerte der Christentummüden aller Länder und Zungen ist, wird wie ein dem Tollhaus Entlaufener allüberall betrachtet und behandelt werden.

5 (S. 5. Es müssen in den buddhistischen Schulen ziemlich analoge Verhältnisse geherrscht haben, wie wir sie für die vedischen Schulen aus den Prâtiṣâkhyas kennen (vgl. M. Müller, Rig-Veda-Prâtiṣâkhya, Sanskrittext mit Uebersetzung und Anmerkungen [1869] und dazu desselben Verfassers Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion 183 ff.). Offenbar hatten auch die zahlreichen Wiederholungen in unseren Texten nur den Zweck, zur Erleichterung des Gedächtnisses zu dienen, und es ist gewiß nicht zufällig, daß in den brahmanischen Prosawerken (Brâhmaṇas und Upanishaden) genau das Nämliche sich beobachten läßt.

6 (S. 5). Wir hören von Dighabhâṇakas und Majjhimabhâṇakas, d. i. von Lehrern (wörtl. Recitatoren) des Digha- bezw. des Majjhima-Nikâya, vgl. Sum. part I, 15.

7 (S. 5). Für die gewerbsmäßige Handhabung der Schreibekunst zur Zeit der Entstehung des Mahâvagga spricht M. I, 49, 1 („wenn Upâli schreiben lernte, so könnte er nach unserm Tode ein bequemes und schmerzloses Dasein führen" — Worte der Eltern des U.) — Die Aufzählung der Schreibutensilien sollte man C. VI erwarten. Dieses arg. ex silentio ist in unserem Falle ein vollgewichtiges. Auch auf M. III, 5, 9 kann hingewiesen werden, wo von einem Mönche die Rede ist, der allein die Kenntnis eines Suttanta (Tractates) besitzt, und, um ihn vor Vergessenheit zu bewahren, andere Mönche zu sich rufen läßt. Desgleichen findet A. Weber (ZDMG, 14, 29 ff.) in Dh. P. v. 352 ein Zeugnis für die bloß mündliche Überlieferung der Texte.

8 (S. 5). C. XI. Über das Verhältnis dieses (und des folgenden) Khandhaka (Abteilung) zu den vorhergehenden vgl. SBE vol. XIII. p. XXI f.

9 (S. 6). ZDMG, 40, 74. — Die im Texte gegebene mutmaßliche Zeitbestimmung ist im wesentlichen die Ansicht von Rhys Davids und Oldenberg (vgl. die Einleit. der betr. Bde der SBE.). Einzeluntersuchungen, die sich auf innere Indicien sei es sachlicher oder sprachlicher Natur stützen, werden mit der Zeit auch hier zu einem Resultate führen und vielleicht wenigstens den terminus ante quem non zu bestimmen erlauben. Seltener stehen uns äußere Indicien von einiger Zuverlässigkeit zu Gebote, wie z. B. bei Th. I, wo wir dem Commentar (Paramattha Dipanî des Dhammapâla, welcher im 6./7. Jahrhdt. zu Nâlanda in Indien lehrte) zu v. 386 entnehmen, daß die redactionelle Fixirung dieses Verses nicht vor der 3. saṅgîti (Concil) stattgefunden hat, d. h. nicht vor 242 v. Chr. Von den Texten mit disciplinärem Cha-

rakter werden das Paṭimokkha (Beichtformular) und die Upasampadâ-kammavâcâs (Aufnahmeacte) als die ältesten gelten dürfen. Beide Texte existiren unabhängig vom Tipiṭaka, was in ihrem liturgischen oder quasi-liturgischen Zwecke seine Erklärung finden mag.

10 (S. 6). Der Sprachgebrauch ist hinsichtlich dessen, was mit sutta bezeichnet wurde, sich nicht immer gleich geblieben. Ursprünglich scheint sutta nicht das Sutta-Piṭaka, sondern einen Teil des Pâṭimokkha bedeutet zu haben im Unterschied von dhamma, welches die einzelne Regel bedeutete. Es ergiebt sich dies aus dem Pâṭimokkha selbst (vgl. das 73. Pâcittiya, citirt C. III, 34, 2, desgl. vgl. M. I, 36, 14; 37, 14; C. IV, 14, 19; 22, 23; IX, 5, 1). Für sutta als Lehrrede im späteren Sinne war der Ausdruck suttanta gebräuchlich (vgl. M. III, 5, 9,; C. IV, 4, 4; VI, 6, 2 u. öfter, dagegen M. P. S. IV, 8–11).

11 (S. 6). Diese Bemerkung (vgl. Hibb. L. 1881, 49) würde nur dann eine Beschränkung erleiden, wenn die noch unedirten Abhidhamma-Werke von den bis jetzt edirten erheblich abwichen. Stücke, wie das von Eugène Burnouf (Introd. 449, abgedr. in SBE vol. XII p. LII) aus der Abhidharma-Koshavyâkhyâ (der Sanskrit-Tradition) ausgehobene, können in der That den Glauben erwecken, daß das 3. Piṭaka seine Särke in metaphysischen Problemen suche. — Der Name „Abhidhamma" deutet jedenfalls auf seine Beziehung zum dhamma und heißt wörtlich „Ueber- oder Neben-Gesetz", die Ergänzung des dh.

12 (S. 6). So haben wahrscheinlich M., C. u. D. die gleichlautenden Partien einem älteren Texte entlehnt, doch hat allem Anscheine nach auch M. (IV, 28 ff.) aus D. (M. P. S.) geschöpft, ebenso M. I, 6 (desgl. S.) aus A.

13 (S. 7). Unsere Quellen für alle diese Verhältnisse sind die ceylonesischen Chroniken Dîpavaṃsa (4. Jahrh. n. Chr.) u. Mahâvaṃsa (5. Jahrh. n. Chr.). Über die Bedeutung der Schule des Mahâ-Vihâra zu Anurâdhapura sprechen sich sehr anerkennend aus: Buddhaghosa in der Einltg zu seiner Sumaṅgala Vilâsini (Commentar zu D.) part I, 1 und Dhammapâla in seiner Paramattha-dîpanî (Com. zu Th. I), indem sie (fast übereinstimmend) sich rühmen, Mahâvihâravâsînaṃ samayaṃ avilomayaṃ („der rechten Lehre derer im Mahâvihâra") zu folgen.

14 (S. 7). M. V, 13, 12 giebt als Grenzen an: im O. die Stadt Kajaṅgala und jenseits derselben Mahâsâlâ, im SO. den Fluß Salalavatî, im S. die Stadt Setakaṇṇika, im W. die Brahmanenstadt (nebst District) Thûṇa, im N. das Usîradhaja-Gebirge. Über die Angaben der brahman. Litteratur vgl. Lassen, Ind. A. I², 119; Cunningham, Anc. Geogr. of. India I, 440.

15 (S. 8). Vgl. M. VII, 1, 23 ff.

16 (S. 8). Vgl. M. P. S. II, 18 f.; M. VIII, 1.

17 (S. 8). M. P. S. I, 26 f. (M. VI, 28, 7 f.).

18 (S. 8). Vgl. M. I, 7. 1; C. VII, 1. 1.

19 (S. 8). Vgl. S. N. v. 102, wo einer, der eko bhuñjati sâdûni („der die süßen Dinge allein aufzehrt"), als ein Mensch verschrieen wird, der auf seinen (wahren) Vorteil nicht bedacht ist. Übrigens redet aus dem Kasibhâradvâja S. (init.) im S. N. eine dem ascetischen Faullenzerleben keineswegs holde Gesinnung. In der Regel aber wird ein bettelnder Ascet kaum irgendwo vergebens um eine milde Gabe angesprochen haben.

20 (S. 8). Vgl. was M. VIII, 1 über die Courtisane Ambapâlikâ gesagt wird, und wie durch sie Vesâlî zur höchsten Blüte gekommen sei.

21 (S. 9). Als Muster eines indischen Parkes damaliger Zeit mag das

Jetavana bei Sâvatthî gelten, in welchem Buddha so gern verweilte. Drei Paläste für die 3 Jahreszeiten besaß u. a. der Jüngling Yasa, dessen Bekehrung M. I, 7 erzählt wird. Es wäre ein Leichtes, eine ziemlich eingehende Beschreibung der Haus- und Zimmereinrichtung der indischen Großen, ihrer Kleidung u. s. w. zu liefern, bloß an der Hand der buddh. Texte. Die Erklärung von M. P. S. V, 26 durch Buddhaghosa (Sum.) scheint die Annahme zu rechtfertigen, daß das Benares-Tuch wegen seiner Güte sehr geschätzt war (Kâsîkavatthaṃ hi sukhamattâ telaṃ na gaṅhati „das Tuch von Kâsi d. i. Benares nimmt wegen seiner Feinheit kein Öl an."). Vgl. überdies M. VIII, 2 und die Anmerkung in SBE vol. XVII, p. 195. Über das Sivi-Tuch (Siveyyaka dusa) vgl. M. VIII, 1, 29. Goldener Kleider geschieht Erwähnung z. B. M. P. S. IV, 44 ff., auf das Tragen zweier goldener Armbänder an einem Arm spielt S. N. v. 47 an. Beispiele von königlichen Prunkzügen finden sich in den Suttas und sonst in Menge z. B. Sâmaññaphala-S. init.

22 (S. 9). C. VII, 1, 3. — 23 (S. 9). S. N. v. 406.

24 (S. 9). Vgl. Aitareya-brâhmaṇa VII, 13, 7 kiṃ nu malaṃ kim ajinaṃ kim ûṣmaśrûni kiṃ tapaḥ putram brahmâṇa ichadvaṃ sa vai loko 'vadâvadaḥ d. i. „wozu der Schmutz (die Vernachlässigung des Äußeren), wozu das Fell (als Kleid), wozu die Barthaare (nicht geschnitten), wozu die Glut (als Buße?) einen Sohn soll der Brahmane sich wünschen, dieser fürwahr ist die unbestrittene (sichere) Welt (für ihn)!"

25 (S. 10). Niganṭha Nâtaputta ist die buddhistische Bezeichnung für den Stifter der Jaina-Secte (vgl. M. VI, 31, 2; C. V, 8, 1). Sein eigentlicher Name ist Vardhamâna, Sohn der Siddhârtha von Kuṇḍapura oder Kuṇḍagrâma (von Jacobi SBE vol. XXII p. XI mit Koṭigâma der buddh. Texte vgl. M. VI, 29, 1 identificirt und für eine Vorstadt von Vesâlî gehalten, wo es viele Anhänger der Niganṭha Nâtaputta gab vgl. M. VI, 31).

26 (S. 10). Außer zahlreichen Belegen dafür in den brahmanischen und buddhistischen Schriften haben wir auch das Zeugnis des Megasthenes, des Gesandten des Seleucus Nicator am Hofe des Candagutta (c. 300 v. Chr.) bei Strabo 15, 60 (pag. 713): (*τοὺς ὑλοβίους*) *ζῶντας ἐν ταῖς ὕλαις ἀπὸ φύλλων καὶ καρπῶν ἀγρίων, ἐσθῆτος φλοιῶν δενδρείων, ἀφροδισίων χωρὶς καὶ οἴνου.* Gegen die dabei zum Vorschein kommenden Auswüchse erhob (nicht als der letzte) Gotama Buddha seine Stimme vgl. Dh. P. v. 141:

„Nacktheit des Körpers (wie bei den Acelakas) nicht, nicht geflochtenes Haar (wie bei den Jatilas),
Auch nicht Schmutz, nicht Hunger und Durst,
Nicht auf dem Boden liegen, im Staub sich wälzen,
Auch nicht bewegungslos stehen,
Reinigung bringt dem Sterblichen, der nicht sich
Der Begierden Herrschaft entwand."

27 S. 10). Die Namen der 6 Sectenstifter (vgl. z. B. S. N. III, 6; M. P. S. V, 6) sind: Pûraṇa-Kassapa, Makkhali-Gosâla, Ajita-Kesakambali, Pakudha-Kaccâyana, Sañjaya-Belaṭṭhiputta und Niganṭha-Nâtaputta. Es sei dahingestellt, ob in dem Bericht des Königs Ajâtasattu (Sâmaññaphala-S.) über die ihm seiens dieser Lehrer auf seine Frage nach dem zeitlichen Gewinn des religiösen Lebens zu teil gewordenen Antworten ein Körnchen geschichtlicher Wahrheit enthalten ist.

28 (S. 10). Eine Aufzählung der Brahmanenschulen s. D. I, 12, 1, 10 (Tevijja-Sutta I, 10) — In SBE vol. XIII, p. 90 wird Âjivaka als einer aus der Secte der nackten Asceten erklärt, allein es tritt nicht hervor, auf welchen Grund hin.

29 (S. 10). Vgl. S. N. v. 878 ff. — 30 (S. 10). Vgl. Tevijja-S. 1, 3.

31 (S. 11). Vgl. Äußerungen wie Bṛhadâraṇyaka-up. IV, 3, 22: tatra... devâ a-devâ, vedâ a-vedâ (da, d. i. auf dem Standpunkte des Einseins mit brahman sind die Götter Nicht-Götter, die Vedas Nicht-Vedas).

32 (S. 11). Vgl. Tev. S. 1, 1, wozu Buddhaghosa die Bemerkung macht, daß die Brahmanen wegen der schönen Lage von Manasâkaṭa am Flusse ihre Hütten aufschlugen und da auf- und abgingen, ihre mantras (Hymnen) recitirend. Über Ekanaḷâ vgl. S. N. I, 4. — Wir lernen aus M. P. S. I, 1, 2 einen Brahmanen als Premierminister des Königs Ajâtasattu von Magadha kennen. Von der Wohlhabenheit der Brahmanen und den nicht gerade besonders ehrenvollen Mitteln, wodurch sie dazu gekommen, redet Buddha im S. N. v. 283 ff.

33 (S 12). Dafür zeugen viele Stellen im S. N., vgl. z. B. v. 966 (mantapâragû = in den Hymnen bewandert), v. 568 (Sâvittî chandaso mukhaṃ = die Sâvittî [Sâvitrî] d. i. Rv. III, 62, 10 ist der Haupthymnus), v. 457 (Sâvittiṃ pucchâmi tipadam catuvîsatakkharam = nach der S. frage ich, die aus 3 padas und 24 Silben besteht). Vgl. auch Tev. S. 1, 13 (u. ö).

34 (S. 12). Es ist kaum anzunehmen, daß die häufig erwähnten cetiyas den Buddhisten gehörten. Werden wir hinter dem Namen Udena, Gotamaka, Sattamhaka, Bahupatta, Sârandada, Câpâla (alle zu Vesâlî, vgl. M. P. S. III, 2), Supatittha (zu Rajagaha), der Vajjis (M. P. S. I, 4), Aggâlava u. s. w. die der Erbauer oder Eigentümer der betr. cetiyas zu vermuten haben? — Der ruhige Ton, in welchem Buddhas Unterredungen mit den Brahmanen gehalten zu werden pflegten, berührt nirgends angenehmer als in dem Tevijja-Sutta, in welchem doch Buddha eine Sprache führt, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt.

35 (S. 12). Am lehrreichsten ist in dieser Beziehung das Schlußkapitel des Dh. P. Auch im S. N. begegnet man auf Schritt und Tritt dieser richtigen Schätzung der Menschen.

36 (S. 12). S. N. v. 538. — 37 (S. 14). Die Religion des Buddha, 127.

38 (S. 14). Vgl. M. VI, 36, 3.

39 (S. 14). Vgl. z. B. M. I, 22, 2; auch M. VIII, 13, 3 ist lehrreich. Buddha nimmt in seiner Gesetzgebung ausdrücklich auf die kulaputtâ (Wohlgeborenen) Rücksicht.

40 (S. 14). Die Religion des Buddha, 131.

41 (S. 15). Insbesondere durch die ahiṃsâ-Lehre, d. i. die Lehre von der Schonung der lebenden Wesen (keine blutigen Opfer!), welche, wenn Bühler (ZDMG. 37, 101) Recht hat, zuerst von den orthodoxen (brahman.) Asceten aufgestellt worden war, also nicht eine Errungenschaft des Buddhismus bildet. Doch hat der Buddhismus die ahiṃsâ-Lehre populär gemacht, und seinem Einfluß auf die Anschauungsweise des Volkes ist es zuzuschreiben, wenn in der Folgezeit auch der offizielle Brahmanismus sie sich zu eigen machte.

42 (S. 16). Gough (The Philosophy of the Upanishads, London 1882) hat die Hypothese verfochten, daß die indische Philosophie, welcher die Seelenwanderung in der einen oder anderen Form als ausgemachte Sache gilt, hauptsächlich aus diesem Grunde unter nichtarischen Einflüssen gestanden haben müsse, und auch Rhys Davids (H. L. 1881, 82) hält dafür, daß die prä-arischen Stämme den Seelenwanderungsglauben seit unbekannter Zeit hatten, und daß die Arier ihn erst annahmen, nachdem sie sich mit den Nichtariern zu einem Volke verschmolzen hatten.

43 (S. 16). Der Abschnitt findet sich zweimal in unsern Texten: im

Brahmajâla-Sutta (vgl. Grimblot, Sept Sutta Pâlis, 12 ff.) und im Tevijja-Sutta (vgl. SBE vol. XI, p. 196 ff.). Beide gehören zum D. — Für die Kunde des indischen Volksbrauchs bietet nicht blos der angeführte Abschnitt, sondern auch noch mancher andere Passus in den buddhistischen Schriften interessante Einzelheiten z. B. C. V, 33, 3 (Aberglauben beim Niesen) vgl. Morris, Contemp. Rev. 1881, May. Nicht minder reich ist die Ausbeute für die Kunde des indischen Volksbrauchs vgl. M. V, 7, 2: „das Volk glaubt, daß in einem Baume Leben wohnt."

44 (S. 17). S. N. v. 927. Der Vers lautet:

Athabbanaṃ supinaṃ lakkhaṇaṃ	Atharva-Studium, Schlaf- und Zeichendeuterei
no vidahe atho pi nakkhattaṃ	Soll er nicht üben, noch in Sternen lesen.

45 (S. 18). Vgl. z. B. S. N. v. 309; 315. — 46 (S. 18). Wiederholt im S. N.

47 (S. 19). Vgl. S. N. v. 302.

48 (S. 19). Vgl. M. P. S. III, 14 cf. I, 26. Für die Vorstellung von der Erfüllung des Raumes mit devatâs vgl. M. P. S. V, 10 und dazu die Bemerkung des Buddhaghosa (s. SBE vol. XI, p. 88 n. 1). Eine Classification der devas vom Standpunkte des buddhistischen Volksglaubens vgl. M. I, 6, 30.

49 (S. 19). Vgl. Childers s. v.

50 (S. 19). Die Erklärung von Brahmâ Sahampati durch Anlehnung des sahampati an skr. svayampati (vgl. Svayambhû) ist eine der vielen genialen Conjecturen Oldenbergs (s. SBE vol. XIII, pag. 36, n. 1). Nach dem Petersb. Wörterbuch s. v. ist Brahmâ Sahâmpati oder Sahapati s. v. a. „Herr von der von den Menschen bewohnten Welt." Brahmâ Sahampati erscheint in allen wichtigen Momenten in Buddhas Leben; so, um Buddha zu bestimmen, seine Lehre zu predigen (M. I, 5, 4 ff.), um ihn zu verherrlichen (M. I, 18; M. P. S. VI, 15 u. ö.).

51 (S. 20). Rv. 8, 100, 3. — 52 (S. 20). Rv. 1, 164, 46.

53 (S. 20). Rv. 10, 129. — 54 (S. 21). Rv. 10, 90.

55 (S. 21). Es sei hier bloß an Bṛhadâr.-up. 1, 1 erinnert, wo das Aṣvamedha (Roßopfer) auf das Weltall und seine Teile ausgedeutet wird. Beispiele dafür finden sich in der Brahmaṇa- und Upanishadenlitteratur in großer Zahl.

56 (S. 21). X, 4, 1, 9.

57 (S. 22). Die Belege s. bei Deussen, das System des Vedânta, 1883.

58 (S. 23). Vgl. Oldenberg, Buddha, 62 f. M. vgl. auch S. N. v. 35: na puttam iccheya, nach einem Sohne möge er nicht verlangen.

59 (S. 23). Wie der Buddhismus selbst dachte, ist z. B. aus S. N. v. 36 ersichtlich: „Wer mit Freunden und Vertrauten Mitleid hat, verliert (seinen) Vorteil (aus den Augen), indem er einen gefesselten (durch andere in Anspruch genommenen) Geist hat."

60 (S. 24). Vgl. das VI. Buch der Maitri-up. (Bibl. Ind. ed. Cowell und SBE vol. XV).

61 (S. 24). Vgl. u. a. Maitri-up. III.

62 (S. 24). Vgl. Ṣvet-up. IV, 5. 10.

63 (S. 24). So kann z. B. der in den Yogasûtras vorkommende Terminus für die Absonderung des Selbstes von der Erscheinungswelt kaivalya ebensogut in Anlehnung an den buddhistischen Terminus kevala (für nirvâṇa) gebildet sein, wie umgekehrt dieser in Anlehnung an jenen, falls derselbe wirklich als Yoga-Terminus vor den Yoga-S. nachweisbar wäre. Aber die Yoga-S

dürfen jedenfalls nicht zum Beweis der Priorität eines Yoga-Terminus herangezogen werden.

64 (S. 24). Tevijja-S. I, 39. Voller Ironie sind desgleichen auch die das. 15 ff. gebrauchten Bilder zur Kennzeichnung des Wahnwitzes nach brahman zu forschen: Blinde geführt von Blinden (vielleicht eine Anspielung auf ein ähnliches Bild in den Upanishaden, z. B. Kâth.-up. 2, 5); der Verliebte; die Treppe ohne Ende; der Mann, der zum jenseitigen Ufer betet: der Gefesselte; der Verhüllte.

65 (S. 25). Die auf Buddhas Jugend bezüglichen Stellen (bis zur Sambodhi oder der Erleuchtung) hat Oldenberg, Buddha, 418 ff. unter verschiedenen Rubriken zusammengetragen, auf die wir für das Folgende verweisen, wofern nicht zu Einzelnem besondere Belegstellen angezogen werden.

66 (S. 25). Vgl. H. L. 1881, 129 ff.

67 (S. 26). Vgl. Oldenberg, a. a. O. 80 f., sowie ders. in Verhandl. des 5. intern. Orient. Congr. I, 107 ff.

68 (S. 26). M. P. S. VI, 53. — 69 (S. 26). S. N. v. 421 ff. cf. v. 540.

70 (S. 26). C. VII, 1, 4. Sâkiyâ nâma mânanissitâ „die S. fürwahr sind stolz". Ebenda erfahren wir auch, wie dieser Stolz gebrochen ward.

71 (S. 26). C. VII, 1, 3, daß die Sakyas Farmer waren, ersieht man aus C VII, 1, 2.

72 (S. 26). Vgl. M. I, 54, 5. — 73 (S. 26). S. N. v. 683.

74 (S. 27). Vgl. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I, 62 ff.

75 (S. 27). Vgl. SBE vol. XI, p. 47 n.

76 (S. 27). M. P. S. III, 16. — 77 (S. 27). S. N. v. 679 ff.

78 (S. 28). S. N. v. 423. — 79 (S. 28). Vgl. M. I, 54; C. X, 1, 1.

80 (S. 29). l. c. v. 413 ff. Bevor Gotama nach Râjagaha ging, verbrachte er eine Woche (die erste nach seiner pabbajjâ) zu Anupiyâ zu, einer Stadt im Gebiete der Mallas (vgl. C. VII, 1. 1). Vgl. Rhys Davids, l. c. 65.

81 (S. 29). l. c. v. 424 ff.

82 (S. 30). v. 153 f (die Übersetzung dieser und anderer Dhammapada-Stellen ist die von Schultze).

83 (S. 32). In der Übersetzung dieser dem Mahâvagga entnommenen Verse bin ich, wo es immer ging, Oldenberg (Buddha, 117 ff.) gefolgt.

84 (S. 32). Die Übersetzung dieses Verses (M. I, 5, 7 vgl. S. p. I, 138: apârutâ tesam amatassa dvârâ | ye sotavanto pamuñcantu saddham) ist nicht ohne Schwierigkeiten. Ich kann mich weder mit dem Vorschlag von Bendall (J. P. T. S. 1883, 77 ff.) noch mit dem von Morris (ebenda 1885, 46 ff.) befreunden. Letzterem gebe ich zu, daß pamuñcantu mit: „sie sollen äußern, kundgeben, erklären" zu übersetzen ist (welche Bedeutung von p. auch Childers s. v. ganz richtig verzeichnet). Im übrigen aber giebt die Übersetzung in SBE vol. XIII, 88 den Sinn am besten wieder, und scheint mir die von Morris vorgeschlagene Beziehung des tesam auf die im Vorhergehenden erwähnten befähigten Menschen und die Erklärung des sotavanto = Kenner scl. der Lehre (nachweisbar in dieser Bedeutung ist nur sutavâ vgl. S. N. v. 70) nicht notwendig zu sein.

85 (S. 33). The Ancient Geography of India, 437 f.

86 (S. 33). Insofern ist dieses Epitheton vergleichbar dem „Menschensohn" des N. T. Daß auch andere, z. B. seine Schüler, dieses Beiwort gebrauchen, vgl. M. VIII, 1, 30. Die buddhistischen Erklärungen des Ausdruckes Tathâgata geben über die wahre Bedeutung keinen befriedigenden Aufschluß. Hingegen führt die Vergleichung mit dem verwandten Ausdruck Tatthagaya,

d. i. einer, der dorthin oder in jene Welt (der Freiheit) gelangt ist — ein Epitheton der Jinas oder Sieger in der Jaina-Religion — zu einer sinngerechten Bedeutung, wenn man annimmt, daß Tathâgata = Tatthâgata sei, indem die Formveränderung leicht aus Unkenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Wortes hervorgegangen sein kann, also einen, der angelangt ist, d. i. an der Freiheit, einen Vollendeten, wie wir übersetzten, bezeichne. Den Tathâgatas werden verschiedene eigentümliche Handlungsweisen zugeschrieben, so z. B. wie und wann sie fragen. vgl. M. I, 31, 4.

87 (S. 38). Vgl. M. I, 23 f. Upatissa (Sâriputta?) kommt in König Aśokas Edict von Bairâṭ (Bhabra) vor, indem hier unter den Texten, deren Studium der König den Ordensgliedern und Laien beiderlei Geschlechts empfiehlt, die „Fragen des Upatissa" erwähnt werden. Vermutlich beziehen sich diese Fragen auf die (M. I, 23 mitgeteilte) Unterredung zwischen Assaji und Sâriputta.

88 (S. 38). Derselbe umfaßt die ersten 20 Kapitel des 1. Buches (Khandhaka) des Mahâvagga.

89 (S. 38). âvasatha hieß ein derartiger öffentlicher Ruheplatz. Vgl. Pâtim. Pâcit., 31; M. P. S. I, 10; II, 5; Mahâ-Sudassana-S. I, 63

90 S. (S. 39). Bimbisâra war nicht minder ein Gönner des Stifters der Jaina-Secte. Seine Gattin, von den Buddhisten Vaidehî, von den Jainas Cellanâ genannt, war eine Tochter des Cetaka, des Oberherrn von Vesalî, dessen Schwester Triśalâ mit dem landadeligen Siddhârtha vermählt war, dem Vater des Stifters der Jaina-Secte. Vgl. SBE vol. XXII, p. XI. (u. oben Anmerk. 25).

91 (S. 39). Vgl. darüber C. VI, 9.

92 (S. 39). Für diesen und die andern im vorigen erwähnten Punkte vgl. M. u. C. passim. Über Visâkhâ M. VIII, 15.

93 (S. 40). Vgl. C. VII, 2—4.

94 (S. 40). M. P. S. I, 13 bis zu Ende.

95 (S. 44). Nach Kern-Jacobi, der Buddhismus, I, 289.

96 (S. 47). Vgl. Rhys Davids, Journal of the Royal Asiatic Society 1875.

97 (S. 48). Zur Orientirung vgl. SBE vol. X, p. XXXV ff. Für Rhys Davids Datirung vgl. insbesondere SBE vol. XI, p. XLV ff. und für diejenige Oldenbergs vol. XIII, p. XXII f., Buddha, 200. In der Revue critique intern. Louvain 1881, 96 wurde 483 in Vorschlag gebracht.

98 (S. 49). M. P. S. II, 32 (mit der Erklärung des Buddhaghosa in SBE vol. XI, p. 36. n. 2).

99 (S. 49). Vgl. z. B. Muṇḍ.-up. I, 1, 1, 2.

100 (S. 50). C. IX, 1, 4. — 101 (S. 50). Vgl. M. V, 1, 9.

102 (S. 50). Vgl. S. p. II, 17, wo es heißt: „alles ist" (sabbam atthi), dies ist das eine Ende (ayam eko anto) — „alles ist nicht" (sabbam natthi), dies ist das andere Ende (ayam dutiyo anto); diese beiden Enden sind nicht zu erreichen (ete. . . . ubho ante anupagamma).

103 (S. 51). z. B. A. pag. I, 177. — 104 (S. 51). Vgl. M. I, 1, 2.

105 (S. 52). S. p. I, 135. — 106 (S. 52). 9 ff.

107 (S. 52). M. I, 6, 38 ff. — 108 (S. 53). III, 24 ff.

109 (S, 53). S. N. v. 5 ff.

110 (S. 53). M. P. S. IV, 2—3; A. p. II, 1 f.

111 (S. 54). Die übermenschlichen Wesen, welche der Buddhismus annimmt (devas), haben demnach ihren Entstehungsgrund in dem kamma eines dahingegangenen Wesens, obschon man sie opapâtikâ, d. i. Wesen, die ohne Eltern (scheinbar durch Zufall) entstehen, nannte. Sie sind unerlöst und dem Kreislauf des Sterbens und Wiedergeborenwerdens unterworfen, so lange sie

noch nicht als Menschen das erlösende Wissen erlangt haben, und daher ebensogut wie alle übrigen noch unerlösten Wesen ein Gegenstand des Mitleidens und der wohlwollenden Liebe.

112 (S. 54). 4, 4, 5. — 113 (S. 54). Dh. P. v. 127.

114 (S. 54). l. c. v. 126. — An Himmeln wie an Höllen ist kein Mangel vorhanden. Die Namen der 10 verschiedenen Höllen giebt das Kohaliya-S. (S. N.) an. Für die Verteilung der 26 Himmel auf die 3 Weltreiche, das der Lust (kâma-loka), das der Formen (rûpa-loka) und das der Formlosigkeit (arûpa-loka) wüßte ich kein älteres Zeugnis anzuführen. Himmel und Hölle entstehen und vergehen in periodischem Wechsel. Der Welten soll es nach M. I, 6, 31 10,000 geben. Sie umfassen devas, Mâras und Brahmâs, vgl. M. I, 22, 2.

115 (S. 55). Vgl. A. p. I, 176.

116 (S. 56). Statt vieler Stellen nur zwei, die für unsere Auffassung recht lehrreich sind: S. N. v. 19, wo Buddha in Erwiderung auf die mit weltlichem Wohlgefühl geäußerten Worte des reichen Gutsherrn Dhaniyo: ahito gini — mein Feuer ist angezündet — sagt: nibbuto gini — mein Feuer ist ausgelöscht. S. N. v. 1074, wo Buddha zu Upasîva sagt auf dessen Frage: bhavetha viññânaṃ tathâvidhassa — wird es ein Bewußtsein geben für einen solchen (nämlich den Erlösten): acci yathâ vâtavegena khitto | athaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ — evaṃ muni nâmakâyâ vimutto | atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ — Wie eine Flamme, durch die Gewalt des Windes ausgeblasen, verschwindet und nicht mehr gezählt werden kann, so verschwindet auch der Weise, von Namen und Leiblichkeit befreit, und kann nicht mehr gezählt werden (als existirend).

117 (S. 56). l. c. v. 383.

118 (S. 56). l. c. v. 337 f.; 345; 347; 351.

119 (S. 57). Eine Angabe aller Güter und Vorzüge, in deren Genuß die wenigen, denen es vergönnt war, in das N. einzugehen, schwelgten, ist in einem Ausspruch Kassapas (M. I, 22, 5) enthalten, und hier wird auch das akiñcana, d. i. eigentlich „ohne etwas seiend" nicht vergessen.

120 (S. 57). S. p. I, 122.

121 (S. 57). Udâna VIII, 9 (p. 93): abhedi kâyo, nirodhi saññâ, vedanâ pi 'tidahaṃsu sabbâ, vûpasamiṃsu saṅkhârâ, viññâṇaṃ 'attham agamâ.

122 (S. 57). Vgl. M. IV, 16, 12 und dazu Morris in J. P. T. S. 1884, 70 f.

123 (S. 58). Vgl. M. VI, 31, 7. — 124 (S. 58). Vgl. M. VI, 31, 8.

125 (S. 58). Dh. P. v. 85 f.; 89.

126 (S. 58). Es entsprechen diesen vier Stufen vier besondere Früchte. So ist die Frucht (phala) des Eingangs in den Strom (sotâpattiphala) das Freisein von der Täuschung, als ob ein Selbst existire (sakkayadiṭṭhi), von Zweifel (vicikicchâ) und von Vertrauen auf Ceremonien und Werke (sîlabbata-parâmâsa). Vgl. C. VII, 1, 4.

127 (S. 59). l. c. v. 90 ff. — 128 (S. 59). l. c. v. 23.

129 (S. 59). M. P. S. I, 23 f. — 130 (S. 60). Vgl. M. I, 22, 13.

131 (S. 60). Vgl. z. B. S. N. Kasibhâradvâja-S. in fin.: khiṇâ jâti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaniyaṃ, nâparam itthattâya.

132 (S. 60). Saddhâ (Glaube) ist kein Beweis gegen das Gesagte. Das Wort drückt vielmehr, ganz entsprechend seiner etym. Abkunft von skr. śraddhâ, śrad-dadhâmi gr. *καρδία*, lt. cord-is u. s. w. (vgl. G. Meyer, Griech. Grammatik § 184), die Hingebung aus. Nicht die Autorität oder die „Ehrfurcht vor dem Lehrer" (satthugârava) entscheidet, sondern die selbsteigene Erkenntnis vgl. M. N. p. I, 265: nanu bhikkhave yadeva tumhâkaṃ samaṃ ñâtaṃ samaṃ

diṭṭhaṃ samaṃ viditaṃ, tadeva tumhe vadetha. Nicht wahr, ihr Mönche, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst eingesehen habt, das redet ihr?

133 (S. 60). Vgl. M. I, 6, 8.

134 (S. 60). Vgl. M. P. S. an verschiedenen Stellen, I, 2; Tev. S. I, 46 (Sâmañña Ph. S. p. 133 ff.).

135 (S. 61). Eine Explication dieser âsavas giebt die Dhamma-Saṅgaṇi, 1096 ff.

136 (S. 61). Dh. P. v. 193. — 137 (S. 62). Tev. S. I, 30.

138 (S. 62). Dh. P. v. 14. — 139 (S. 62). M P. S. II, 15.

140 (S. 62). Dh. P. v. 21, 32.

141 (S. 62). l. c. v. 276. — In S. p. I, 1 sagt Buddha von sich: yadâ svâham âvuso santiṭṭhâmi tadâssu saṃsidâmi, yadâ svâham âvuso âyûhâmi tadâssu nibbuyhâmi. — Als ich, Freund, ruhig war, da sank ich (in der Flut), als ich, Freund, mich anstrengte, da erreichte ich das Ufer. — Für denjenigen aber, welchem das Nirvâṇa gewiß ist, hört die Selbstanstrengung auf. Davon heißt es S. p. I, 48: gâdhaṃ ca laddhâna thale ṭhito so | nâyûhati pâragato hi so — wenn er einen sicheren Stand erlangt hat und auf festem Boden steht, strengt er sich nicht mehr an, denn er hat das (andere) Ufer erreicht.

142 (S. 62). l. c. v. 158. — 143 (S. 63). l. c. v. 252.

144 (S. 63). l. c. v. 159; 379 f. — 145 (S. 63). l. c. v. 148; 46.

146 (S. 64). A. p. I, 138 ff. — 147 (S. 64). Vgl. C. P. III, 15.

148 (S. 64). Dh. P. v. 95; 211; 38; 411.

149 (S. 64). Dasselbe wird besungen S. N. v. 35 ff. In v. 58, wo ziemlich sinnlos der Refrain eko care khaggavisâṇakappo stehen geblieben, hat der buddhistische saṅgha, beziehw. das Leben in demselben sich selbst angepriesen.

150 (S. 65). Daher die Einteilung der Sünden in darathajâ, solche, die aus Furcht entstehen, und vanathajâ, solche, die aus Lust entstehen. Vgl. S. N. v. 15 f. Sonst werden auch wohl, mehr zu disciplinären Zwecken, folgende Gattungen von Sünden unterschieden, entweder 5 (pârâjika, saṅghâdisesa, pâcittiya, pâṭidesaniya, dukkhaṭa) oder 7 (die genannten und obendrein noch thullaccaya und dubbhâsita) vgl. C. IX, 3, 3. — Es ist nicht leicht, die Bedeutung dieser Namen auseinander zu halten; pârâjika und pâcittiya (skr. prayaścittiya, d. i. zu sühnendes) sind Vergehen, durch welche man sofort eine Strafe incurrirt, dukkhata und thullaccaya sind solche, durch welche man später eine Strafe incurrirt.

151 (S. 65). Dh. P. v. 1. — 152 (S. 65). M. P. S. I, 12.

153 (S. 65). Er kann sagen: pâpam pana me na vijjati, Böses existirt für mich nicht. S. N. v. 23.

154 (S. 65). Dh. P. v. 129. vgl. S. N. v. 705: yathâ ahaṃ tathâ ete (wie ich, so sie) yathâ ete tathâ ahaṃ (wie sie, so ich) attânaṃ upamaṃ katvâ (sich zum Ebenbild machend) na haneyya na ghâtaye (möge er nicht töten noch töten lassen).

155 (S. 66). Vgl. Grimblot, a. a. O. 297 ff. — 156 (S. 67). Dh. P. v. 183.

157 (S. 67). l. c. v. 5. — 158 (S. 69). M. X, 2, 8 ff.

159 (S. 69). C. P. I, 9. — 160 (S. 70). Vgl. M. VI, 31, 10 f.

161 (S. 70). Brahma-jâla-S. p. 3 f. — 162 (S. 70). M. P. S. passim.

163 (S. 70). Vgl. über ekodi-bhâva J. P. T. S. 1885, 32 ff.

164 (S. 70). Tev. S. 3, 1; Mahâ-Sudassana S. 2, 8 ff.

165 (S. 70). Vgl. über die iddhis überhaupt Âkaṅkh. S. 14; Sâmañña-phala-S. p. 145; M. P. S. III, 14.

166 (S. 71). Dh. P. v. 423. Eingehend wird diese Gabe beschrieben

wo dann auch zugleich die Mittel im allgemeinen bezeichnet werden, die dazu verhelfen: Âkaṅkheya S. 17; Sâmaññha-phala S. p. 148; Brahma-jâla-S. p. 17—21. Verwandt mit dieser Gabe ist die andere, die gegenwärtigen Geburten nach ihrem Causalzusammenhang (rücksichtlich der Verdienste oder Nichtverdienste) wie in einer „reinen und himmlischen Vision" (dibba-cakkhu) zu schauen (vgl. Âkaṅk. S. 18; Sam.-phala-S. p. 150).

167 (S. 71). M P. S. II, 8 ff. — 168 (S. 71). Dh. P. v. 274.

169 (S. 72) Bei der genetischen oder genetisch sein wollenden Darstellung des buddhistischen Ordensrechts, wo nicht selten Bestimmungen, die an einem Orte gegeben werden, an einem andern wieder abgeändert oder aufgehoben werden, erfordert die Auslese dessen, was wirklich als rechtsgiltig zu betrachten ist, schon eine gewisse Umsicht, und dürfte deswegen ein Übersehen hier um so eher Gnade finden. Die Exclusivparagraphen beginnen M. I, 39, 7 und reichen bis I, 71.

170 (S. 72). Vgl. M. I, 6, 32 u. ö. — 171 (S. 73). M. I, 12, 4; 54, 3.

172 (S. 73). M. I, 32, 2; 25, 7.

173 (S. 73). M. I, 31, 5. Noch ein anderer Punkt dürfte für die Superiorität des upajjhâya entscheidend sein. Nachdem in M. I, 36, 1 fünf gleichlautende Gründe namhaft gemacht worden sind, die das Aufhören des nissaya einerseits zwischen saddhivihârika und upajjhâya und anderseits zwischen antevâsika und âcariya rechtfertigen, wird als sechster, der den nissaya zwischen antevâsika und âcariya auflöst, angegeben; „wenn der âcariya und der upajjhâya (desselben Schülers) am selben Orte zusammen kommen". Soll für diesen Fall nicht etwa das Recht des âcariya an den upajjhâya devolviren?

174 (S. 73). Vgl. M. I 32, 2; 54, 4. — 175 (S. 73). M. I, 25, 6.

176 (S. 74). Vgl. M. I, 25, 8 ff.; 26. — 177 (S. 74). M. I, 27.

178 (S. 74). Vgl. M. I, 31, 8; 36, 2. 3; 37; 69; 72.

179 (S. 74). Vgl. M. I, 74.

180 (S. 74). Darüber vgl. C. II, 1—3; M. I, 49, 6 (dazu vgl. I, 75).

181 (S. 74). M. I, 38, 1—4; 11. — 182 (S. 74). M. I, 38, 11

183 (S. 75). M. I, 31, 2; für die upasampadâ-kammavâcâs vgl. M. I, 12, 4; 76; 77. Beispiele einer ñatti finden sich M. I, 28, 4—6; 76, 10; vgl. II, 6.

184 (S. 76). Vgl. M. I, 75—78. — 185 (S. 76). M. I, 8, 1; 78, 1.

186 (S. 76). Dh. P. v. 200; 92. — 187 (S. 76). Pâtim. Pâcitt. 18 u. Vibhaṅga.

188 (S. 76). Vgl. VIII, 27, 2 ff.

189 (S. 76). M. VIII, 13; 15. — 190 (S 77). M. VIII, 5-9.

191 (S. 77). Dh. P. v. 264; 307 f. — 192 (S 77). Vgl. M. I, 46.

193 (S. 77). Vgl. M. III, 4, 3.

194 (S. 78). M. I, 79, 1. vgl. II, 22, 3; Vibhaṅga I, 1, 8 §. 2.

195 (S. 79). Über die Uposatha-Feier vgl. M. II. Dazu meine Abhandlung über die Beicht bei den Buddhisten.

196 (S. 79). Über die Pavâraṇâ-Feier vgl. M. IV, auch III.

197 (S. 79). Vgl. M. III und VII. — 198 (S. 80). M. P. S. V, 16 ff.

199 (S. 80). M. VIII, 26, 3. — 200 (S. 80). Vgl. M. X, 2; 4, 4. 6.

201 (S. 80). Vgl. M. V, 1, 14. Der Chinese J-tsing, der Indien im 7. Jahrh. n. Chr. besuchte, beschreibt uns einen Stein — caṅkama — im Kloster Nâlaṅda (vgl. Indian Antiquary X, 192).

202 (S. 81). Vgl. Pât. Pâc. 10. — 203 (S. 81). C. X, 9.

204 (S. 82). C. X, 1, 4. — 205 (S. 82). C. X, 6.

206 (S. 82). C. X, 7. — 207 S. 82). C X, 10.

208 (S. 82). C. X, 17. — 209 (S. 83). C. X, 17, 2.

210 (S. 83). C. X, 26.

211 (S. 84). Vgl. S. N. v. 376 ff. Die Bemerkung Monier Williams (Buddhism etc. 89), daß die Laienjünger nicht śrâvakas (Pâli: savakas) genannt worden seien, ist hinfällig, wie dieses Sutta zeigt.

212 (S. 85). Diese Stelle scheint Oldenberg (Buddha, 392 Anm. 1) entgangen zu sein, wenn er sich auf Aṅguttara Nikâya allein zum Beweis dafür beruft, daß den Laien die Abhaltung einer achtfachen Fastenfeier empfohlen wird.

213 (S. 85). Nach Rhys Davids (Buddhism 141) eine Bezeichnung von drei verschiedenen Zeitabschnitten: 1) der 3 Monate des vassa oder der Regenzeit, 2) des auf diese Zeit folgenden Monates, d. i. des Kleider-Monates (civâra mâsa), so genannt, weil da die Mönche neue Kleider empfingen, 3) der ersten Hälfte des „Kleider-Monates". – Auf den letztgenannten Zeitabschnitt pflegte der Namen vorzugsweise angewendet zu werden.

214 (S. 85). Als ungeziemend galt der Handel mit Waffen, mit geistigen Getränken und mit Gift.

215 (S. 86). Vgl. M. P. S. VI, 2.

216 (S. 86). l. c. VI, 1. — Mit der vereinzelt dastehenden Bemerkung (S. N. v. 557), daß Sâriputta nach dem Tathâgata das „Gesetzesrad" (dhammacakka) in Bewegung setzen solle, läßt sich nichts anfangen. Ist sie auch die Antwort auf die Frage: wer ist der Nachfolger des „Lehrers" (ko nu . . . satthudanvayo), so kommt doch Buddha sonst nirgends darauf zurück.

217 (S. 86). l. c. VI, 3. 4. — 218 (S. 87). C. XI. — 219 (S. 88). C. XII.

220 (S. 88). Mahâv. 4; Dîpav. 4; 5.

221 (S. 89). Über Bühlers Ansichten orientirt am besten sein Vortrag „über die indische Secte der Jaina" (Almanach der k. Akademie der Wissenschaften, 1887, 225 ff.) und über diejenigen Jacobis die Einl. zu der Übers. der Jaina Sûtras in SBE vol. XXII. Die neuesten Publicationen über den Jainismus stellte kritisch referirend Barth in s. Bulletin des Religions de l'Inde (Revue de l'histoire des Religions, t. 19, 1889, 280 ff.) zusammen.

222 (S. 90). Hierzu vgl. A. Weber in Ind. Studien, Bd. 16, 211—479. Bd. 17, 1—90.

223 (S. 91). SBE vol. XXII, p. XXXIX ff.

224 (S. 91). Vgl. zum Folgenden Ây. S. II, 15; Kalpa S. I.

225 (S. 92). Vgl. Ây. S. I, 8, 1 ff. — 226 (S. 92.). Vgl. Ây. S. I, 8, 3.

227 (S. 92). Vgl. u. a. Sâm.-phala S. ed. Grimblot (Sept Suttas Pâlis) 121 ff. — Ein anderer Sohn des Seniya (Srenika) Bimbisara (Bibbhisâra) mit Namen Abhaya und dem Zusatz kumâra (Prinz) oder zusammengezogen Abhayakumâra wird sowohl in der buddhist. Litteratur (vgl. M. VIII, 1, 4) als auch in der jainistischen (vgl. Jacobi, ZDMG. 34, 187) erwähnt.

228 (S. 92). Vgl. Kalpa S. II, 1 ff.

229 (S 93). Vgl. Oldenberg in ZDMG. 34, 749. Die betr. Stelle aus dem Sâmagâma S. lautet in der Übersetzung folgendermaßen: So habe ich es gehört. Einst weilte der Erhabene in Sâmagâma im Lande der Sakya. Zu der Zeit aber fürwahr ist der Niganṭha Nâtaputta in Pâva gestorben. In Folge seines Todes ziehen die Niganṭhas umher, gespalten, entzweit, zankend, streitend, mit Wortspeeren einander verwundend.

230 (S. 95). In diesem Sinne heißt es (Ây. S. I, 2, 5 § 4): esa vire pa. saṃsite, ye baddhe paḍimogae: der heißt ein „Held", der die „Gefesselten" erlöst.

231 (S. 95). Ây. S. I, 6, 1 § 4: sassûsa bho! dhûyavâyaṃ pavedissâmi.

232 (S. 95). Ây. S. I, 4, 1 §. 2. — 233 (S. 95). Ây. S. I, 4, 1 §. 3.

234 (S. 96). Ây. S. I, 3, 3 §. 1 vgl. I, 5, 5 §. 4.
235 (S. 96). Ây. S. I, 3, 4 §. 4; 4, 4 §. 4.
236 (S. 96). Ây. S. I, 5, 2 §. 3. — 237 (S. 96). Ây. S. I, 5, 4.
238 (S. 96). Ây. S. I, 6, 3 §. 4.
239 (S. 96). Ây. S. I, 7, 4 §. 1; 5 § 1, vgl. 7 §. 1.
240 (S. 96). Ây. S. I, 7, 4 §. 2; 5 §. 4; 6 §. 3. 4.
241 (S. 96). Ây. S. I, 7, 8. — 242 (S. 96). Ây. S. II, 15 §. 30 ff.
243 (S. 97). Ây. S. II, 4, 1 §. 12 f. — 244 (S. 98). M. N. I, p. 372 ff.
245 (S. 99). Über die indische Secte der Jainas, 250.
246 (S. 99). M. VI, 31, 11. — 247 (S. 99). Ây. S. I, 7, 2 §. 4.
248 (S. 100). Buddhism in its connexion with Brâhmanism etc. 535.
249 (S. 100). Vgl. zum Folgenden Ây. S. II.
250 (S. 100). Ây. S. II, 2, 2 §. 1. — 251 (S. 101). Ây. S. II, 7, 1 §. 1.
252 (S. 101). Ây. S. II, 11. — 253 (S. 101). a. a. O. 239.
254 (S. 102). Kalpa S. II. Über die Inschriften vgl. Bühler, a. a. O. 256 ff.; 265 ff. A. 35.
255 (S. 102). Vgl. Bühler, a. a. O. 254 ff. Academy 1889 I. 381 f.
256 (S. 103). Das 13. Felsenedict nach der Khâlsî-Version. Vgl. Cunningham, Corpus Inscript. Indic. 125 f.; Bühler, ZDMG 40, 135.
257 (S. 103). Vgl. Numismata Orientalia, fasc. Ceylon 41 ff.
258 S. 103). Vgl. Mc Crindle, Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, 40 ff.
259 (S. 103). Megasthenis fragm. in fragm. hist. Graec. vol. II. 426 b (ed. Didot): *ἀληθείαν τε ὁμοίως καὶ ἀρετὴν ἀποδέχονται.* Hiermit vgl. das im Texte S. 9 Bemerkte.
260 (S. 104). Vgl. Strabo XI, 516 — Rhys Davids (SBE vol. XI, p. XLVIII) setzt Milinda in das erste nachchristliche Jahrhundert, nimmt also an, daß derselbe ein anderer Menander ist als der von Strabo erwähnte. Trenckner, der erste Herausgeber des Milindapañho hält dafür, daß derselbe oder vielmehr das Sanskrit-Original, von welchem, wie Trenckner annimmt, unser Pâli-Text eine Übersetzung ist, nicht älter als das 2. Jahrh. v. Chr. sein kann. Tr. also identificirt gleichfalls Milinda = Menander mit jenem Menander bei Strabo.
261 (S. 104). Vgl. Senart, Les Inscriptions de Piyadasi. t. II, 68 ff.
262 (S. 106). Edict II. nach der Khâlsi-V. vgl. das VIII. Säulenedict.
263 (S. 106). Da Aśoka nach dem XIII. Felsendict 8 Jahre nach seiner Salbung zum Buddhismus übergetreten war, und es hier im XIII. Felsenedict heißt, daß er 10 Jahre nach demselben Ereignis auf die Sambodhi ausgezogen sei, so ist anzunehmen, daß etwa 2 Jahre verstrichen, bevor ihm das volle Verständnis für den Buddhismus aufgegangen ist. Zum Glücke hat er auch darüber sich selbst ausgesprochen (Edicte von Sahasrâm, Rûpnâth u. Bairâṭ bei Senart II, 195 f.): „Ich war während mehr als zwei und einem halben Jahre upâsaka (Laienjünger), aber ohne großen Eifer an den Tag zu legen. Seit mehr als einem Jahre nun habe ich den saṅgha (Orden) aufgesucht, und seitdem habe ich die Menschen, welche die wahrhaftigen Götter Indiens waren, zu falschen Göttern gemacht u. s. w.". Vor seinem Übertritt zum Buddhismus gehörte Aśoka, wie Thomas (Jainism or the early Faith of Aśoka, 1877) u. Jacobi (DZMG. 40, 92 ff.) glaublich nahm, der Secte der Jainas an.
264 (S. 106). Edict III nach der Khâlsi-V. vgl. Edict XI; auch Edict XIII.
265 (S. 106). Edict IV nach der Khâlsi-V.
266 (S. 106). Edict VI nach der Khâlsi-V.
267 (S. 107). Vgl. auch Separatedict II nach der Jaugada-Version.

268 (S. 107). Vgl. die Übersetzung der Worte: ye cha tatra tatra u.s.w. von Bühler in Academy 1888, I, 101.

269 S. 108). Edict XIII nach der Khâlsi- und Shâhbâzgarhi-Version. Der Name für Ceylon ist Tambapamni. Vgl. Edict von Sahasrâm u. Rûpnâth (bei Senart II, 196), wo es heißt, daß 256 Missionare ausgeschickt wurden. Die Bedeutung des Mahâvaṃsa für die Feststellung geschichtlicher Daten ist gleichwohl keine geringe. Daß es gelungen ist, jenen König, der sich in den Inschriften immer nur Piyadasi nennt, mit Aṣoka zu identificiren, verdanken wir dem Mahâv., welcher berichtet, daß Aṣoka auch Piyadasi hieß. Die Sendung von Missionären (nach neun verschiedenen Gegenden) beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Wahrheit, denn von einem, Majjhima mit Namen, von welchem es heißt: er (Aṣoka) sendete den Ältesten M. nach das Land Himavanta- die Himalayagegend (pesesi Majjhimaṃ theraṃ Himavantapadesakaṃ), hat man zu Samhi in einem Dagaba (tumulus) ein Reliquienkästchen gefunden mit der Inschrift: Majjhimasa Himavatâcariyasa, des Lehrers vom Himmavat, und die Schriftzüge gleichen denen der Aṣoka-Edicte. Solches und Ähnliches läßt die historische Treue des Mahâv. in günstigem Lichte erscheinen.

270 (S. 108). Strom. I, 15 §. 71 (p. 359 ed. Potter).

271 (S. 109). a. a. O. II, 197 ff.

272 (S. 111). Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, 25.

273 (S. 111). Vgl. Edkins, Chinese Buddhism. Anderseits kommen in einer syrisch-nestorianischen Inschrift bei der Stadt Sengan-fu im nordwestlichen Teile von China buddhistische Termini vor, wie z. B mo = skr mâra, Teufel. — Die Streitfrage über die Anwesenheit des Apostels Thomas in Indien würde bei der Untersuchung über das Eindringen christlicher Elemente in indische Ideenkreise, also wenn es sich um das Verhältnis der jüngeren buddhistischen Legendenwerke zur neutestamentlichen Litteratur handelte, allerdings heranzuziehen sein. Wir können sie bei Seite lassen. Die Schwierigkeit, die Hunter (The Indian Empire[3] 1886, 232 ff.) darin findet, daß Gondoforus = Gondophares auf indischen Münzen (s. Cunningham, Archaeological Survey of India II, 59) im nordwestlichen Indien herrschte, während die Überlieferung den Apostel Thomas, der unter diesem König den Martyrertod erlitten haben soll, nach Malabar versetzt, wird durch die Annahme beseitigt (s. Beal, Buddhism in China, 135 ff.), daß Calamina (= Kara-Mina, d. i. das schwarze Mina) identisch sei mit dem Min-nagar (Stadt Min) des Periplus und nahe bei Tatta (Patala) am Indus lag. Woher es aber kam, daß der Apostel Thomas gerade an der malabarischen Küste gepredigt haben und dort gestorben sein soll (21. Dez. 68), ist noch nicht aufgeklärt. Die Thatsache, daß an der Küste von Malabar am Ende des 2. Jahrh. (190 n. Chr.) Christen lebten, wird durch eine Nachricht bei Eusebius über des Pantänus' von Alexandrien Missionsreise nach Indien bestätigt. Den Anstoß zu derselben gab nämlich das Gerücht, welches gerade damals ins Abendland gedrungen war, wonach sich an der malebarischen Küste Christen befänden.

274 (S. 112). Mahâv. ed. Turnour, p. 171. — 275 (S. 112). Strom. III, 7.

276 (S. 113). Strabo XV, 1, 719; vgl. Plut. Vita Alex. 69. — Lassen, Ind. Alterthumsk. III, 60 vermutet, daß *Ζαρμανοχήγας* = skr. śramaṇa âcârya, d. i. Lehrer der śramaṇas (der buddhistischen Mönche) sei. Einfacher scheint es zu sein śramaṇa = śarmaṇa als Standesbezeichnung, wie z. B. Samana Gotama u. dgl. und *Οχήγας* oder vielmehr *Οὐχήγας* als Nom. propr. zu nehmen,

vielleicht = Usheṣa, da dieses ein indisches ähnlich lautendes Nom. propr. ist; vielleicht anders.

277 (S. 113). Vgl. Orat. XXXIII, vol. I, p. 672 ed. Reiske.

278 (S. 113). Die römische Handelsflotte stellte im 2. Jahrh. n. Chr. und vielleicht auch schon früher einen regelmäßigen Verkehr zwischen Myos Hormus am Roten Meere und Arabien, Ceylon und Malabar her. Dagegen scheint es gewagt zu sein, mit Hunter (The India Empire, 234 f.) von einer jüdischen Kolonie daselbst zu reden. Den Beweis für den damaligen Bestand einer solchen Kolonie ist Hunter schuldig geblieben.

279 (S. 113). Vgl. Grätz, Gesch. der Juden, 1881, III, 282.

280 (S. 114). Strabo, XV, 1, 4; Plin. Nat. Hist. II, 45.

281 (S. 114). Im 1. Jahrh. v. Chr. hatte allerdings, wie wir aus Joseph. Flav., de bello Judaico I, 13 ersehen, ein parthischer (persischer) König Pakoros, Sohn des Orodes, Syrien erobert und im Siegeszug auch Jerusalem betreten, bis ihn der römische Feldherr P. Ventidius Bassus (38 v. Chr.) aufs Haupt schlug. Allein Pakoros hatte andere Dinge zu thun als für den Buddhismus propaganda zu machen.

282 (S. 114). Vgl. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, vol. I, p. LXXX ff.; XCIII ff. (Im Text steht die Nummer 282 zur 1. Zeile von S. 115 statt zur letzten von S. 114).

283 (S. 115). z. B. Bunsen, The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians, London 1880; Lillie, Buddhism in Christendom, London 1885.

284 (S. 115). Vgl. Lucius, der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum, 1881, 75 ff.

285 (S. 122), Cont. Jovin. I, 26.

286 (S. 124). Vgl. Ap. u. Dhp. C., darüber Thiessen, Die Legende von Kisâ Gotami. Kiel 1880.

287 (S. 126). Die Stellen finden sich M. P. S. I, 33; M. V, 1, 14 und sonst; M. I, 19, 2—4; I, 20, 12; 15, 16. — M. I, 16; 17; 18; 20; 22, 13—14; M. P. S. III, 10; VI, 14; V, 5; IV, 30; 47 ff.; VI, 48 ff. u. s. w. — In M. V, 1, 8 sagt Buddha im Hinblick auf die Wunder, die sein Jünger Sâgata wirkte: „wenn der Schüler so mächtig ist, um wie vielmehr der Lehrer."

288 (S. 127). M. P. S. I, 28; M. I, 24, 3. 6; M. P. S. III, 9; IV, 1, 3. 51; C. X, 1, 6.

289 (S. 128). Eine Stelle, die dies so präcis als möglich ausspricht, findet sich S.N. v. 934: sakkhi dhammam anitiham adassi, er (Buddha) sah als Zeuge (sichtbar vor Augen) die Lehre ohne Überlieferung (die nicht überliefert ist).

290 (S. 129). Dh. P. v. 165. — 291 (S. 131) l. c. v. 314.

292 (S. 132). Ud. I, 8. — 293 (S. 134) vgl. Journal des Savants 1883. Juillet.

294 (S. 134). V, 20, 5.

295 (S. 135). Zu dem Folgenden vgl. Tromlong, L'Influence du christianisme sur le droit Romain; Wallon, Histoire de l'Esclavage; de Rossi, La Roma sotteranea.

296 (S. 139). vgl. Felsenedict IV. — 297 (S. 139). Felsenedict II.

298 (S. 140). C. V, 33, 1: „Ich erlaube euch, ihr Mönche, daß ein jeder das Wort der Buddhas in seinem eigenen Dialecte erlerne."

299 (S. 140). S.N. v. 911.

300 (S. 141). Vgl. Burgess, J., Notes on the Buddha Rock-Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures (Archaeol. Survey of Western India, Nr 9), Bombay 1879.

301 (S. 141). M. P. S. in fin.

Anhang.

I.

Statistik des Buddhismus.

1. Nach Berghaus (Physik. Atlas) giebt es 31,2% Buddhisten (30,7% Christen, 15,7% Mohammedaner, 13,4% Brahmanisten, 8,7% Heiden und 0,3% Juden auf der Erde. Nach Andree (Handatlas) beträgt die Zahl der Buddhisten und Brahmagläubigen 740 Millionen, die der Christen 400 Mill., der Mohammedaner 180 Mill. und der Heiden 116 Mill.

2. Rhys Davids (Buddhism, 18 ff.) zählt 500 Mill. Buddhisten, nämlich 30 Mill. des sogenanntsn Südl. Buddhismus und 470 Mill. des Nördl. Buddhismus. Oder genauer:

Südlicher Buddhismus.

Ceylon	1,520,575	(Census von 1872)
Britisch Burma	2,447,831	(„ „ 1871)
Burma	3,000,000	(Nach militair. Angaben)
Siam	10,000,000	„ „ „
Annam	12,000,000	„ „ „
Jainas	485,020	„ „ „
	29,453,426	

(In Britisch-Indien leben nach dem Census von 1881 zusammen 3,418,476 Buddhisten unter 201,888,897 Einwohnern.)

Nördlicher Buddhismus:

Holländ. Besitzungen u. Bali . .	50,000	(Friedrich, J. R. A. S. 1876, 196.)
Britische „ in Spiti . . Assam, Vorder-Indien, Hongkong .	500,000	
Russ. Besitzungen in Kirgistan . . die Kalmüken an der Wolga . . die Buriäten in Süd-Sibirien . .	600,000	(Schlagintweit, Buddism in Tibet, 12)
Lieu cheu Inseln	1,000,000	(Schlagintweit, a. a. O. 1½ Mill.)
Korea	8,000,000	
Bhutan und Sikhim	1,000,000	(Schlagintweit, a. a. O. 1½ Mill.)
Kashmir (Ladak)	200,000	
Tibet	6,000,000	
Mongolei	2,000,000	
Mandschurei	3,000,000	
Japan	32,794,897	
Nepal	500,000	
China (18 Provinzen)	414,686,994	
	470,331,891	
Südlicher und Nördlicher Buddhismus	29,453,426	
	470,331,891	
	499,785,317	

3. Blunt (Fortnightly Review 1881, II, 208) giebt die Zahl der Buddhisten auf 450 Mill., die der Christen auf 400 Mill. und die der Mohammedaner auf 175 Mill. an.

4. Dr. Happer, American Presbyterian Missionary, rechnet blos 20 Mill. Buddhisten in China und nicht mehr als 72½ Mill. in ganz Asien (vgl. Monier Williams, Buddhism. p. XIV. ff., welcher selbst dem Buddismus ca. 100 Mill., eher weniger als mehr zuteilt.)

II.

Verzeichnis der Schriften der Pâli-Tradition.

A. Vinaya-Piṭaka.

1. Vibhaṅga
   a. Pârâjika
   b. Pâcittiya
2. Khandhaka
   a. Mahâvagga (M.) [1])
   b. Cullavagga (C.)
3. Parivâra Pâṭha (Pr.)

Ausgaben: Oldenberg, H. Vinaya Piṭakam. 5 vols. London 1879—83. — Spiegel, F. Kammavâkyam, Bonn 1841; ders., Anecdota Pâlica. Leipzig 1845; Dickson, J. F. Upasampadâ Kammavâcâ (Journal of the Royal Asiatic Society 1875); ders., Pâtimokkha (Journal etc. 1875).

B. Sutta-Piṭaka.

1. Dîgha-Nikâya (D.)
2. Majjhima-Nikâya (M. N.)
3. Saṃyutta-Nikâya (S.)
4. Aṅguttara-Nikâya (A.)
5. Kkuddaka-Nikâya
   a. Khuddaka-Pâṭha (Kh. P.)
   b. Dhammapada (Dh. P.)
   c. Udâna (Ud.)
   d. Itivuttaka (I.)
   e. Sutta-Nipâta (S. N.)
   f. Vimâna-Vatthu (V. V.)
   g. Peta-Vtathu (P. V.)
   h. Thera-Gâthâ (Th. I.)
   i. Therî-Gâthâ (Th. II.)
   k. Jâtaka (J.)
   l. Niddesa (N.)
   m. Paṭisambhidâ-Magga (Ps.)
   n. Apadâna (Ap.)
   o. Buddha-Vaṃsa (B.)
   p. Cariyâ-Piṭaka (C. P.)

Ausgaben: Zu D.: Grimblot, P. Sept Suttas Pâlis, tirés du Dîgha Nikâya, Paris 1876; Childers, R. C. Mahâparinibbânasutta [Abkürzung: M. P. S.] (Journal of the Royal Asiatic Society 1878); Mahâsatipaṭṭhânasutta. Maulmain, 1881. — Zu M. N.: Trenckner, V. Majjhima-Nikâya, vol. I (Pâli. Text Soc., London, 1888); Pischel, R. Assalâyanasuttam. Chemnitz, 1880. — Zu S.: Feer, L. Saṃyutta-Nikâya, p. I. Sagâtha-Vagga (Pâli T. S., 1884); ders., Saṃyutta-Nikâya, p. II. Nidâna-Vagga (P. T. S., 1888). — Zu A.: Morris, R. Aṅguttara-Nikâya, p. I. Ekanipâta, Dukanipâta, Tikanipâta (P. T. S., 1885); ders., Aṅguttara-Nikâya, p. II. Catukka Nipâta (P. T. S., 1888). — Zu Kh. P.:

[1]) Wir geben in ( ) die von Rhys Davids im Journal of The Pâli Text Society 1886 in Vorschlag gebrachten Abkürzungen.

Childers, R. C. Khuddaka Pâṭha (Journal of the Royal Asiatic Society 1869) — Zu Dh. P.: Fausböll, V. Dhammapadam. Copenhagen, 1855. — Zu Ud. Steinthal, P. Udânam (Pâli T. S., London, 1885). — Zu S. N.: Fausböll, V. Sutta Nipâta (P. T. S., 1884). — Zu V. V.: Gooneratne, E. R. Vimâna-Vatthu (P. T. S., 1886). — Zu P. V.: Minayeff, Petavatthu (P. T. S., 1889). — Zu Th. I: Oldenberg, H. Theragâthâ (P. T. S., 1883). — Zu Th. II: Pischel, R. Therî-Gâthâ (P. T. S., 1883.) — Zu J.: Fausböll, V. Jâtaka, 3 vols. London, 1877—83. — Zu B: Morris. R. Buddhavaṃsa (P. T. S., 1882). — Zu C. P.: Morris, R. Cariyâ-Piṭaka (P. T. S., 1882).

C. Abhidhamma-Piṭaka.

1. Dhamma-Saṅgaṇi (Dh. S.)
2. Vibhaṅga (V.)
3. Kathâ-Vatthu (K.)
4. Puggala-Paññatti (P. P.)
5. Dhâtu-Kathâ (Dh. K.)
6. Yamaka (Y.)
7. Paṭṭhâna (P.)

Ausgaben: Zu Dh. S.: Müller, E. Dhammasaṅgani (Pâli Text Society, London, 1885). — Zu P. P.: Morries, R. Puggala Paññatti (P. T. S., 1883.)

D. Pâli-Commentare (Aṭṭhakathâs).

1. Samanta-Pâsadikâ (Smp.)	zum	D.
2. Kaṅkhâ-Vitarinî (Kvt.)	„	Pâtimokkha.
3. Sumaṅgala-Vilasinî (Sum.)	„	D.
4. Papañca-Sûdanî (Pap.)	„	M. N.
5. Sârattha-PPakâsinî [Sar.]	„	S.
6. Manorattha-Pûraṇî [Man.]	„	A.
7. Paramatha-Jotika (Par. Jot.)	„	Kh. P. u. S. N.
8. Dhammapada-Aṭṭhakathâ (Dhp. C.)	„	Dh. P.
9. Paramattha-Dîpanî (Par. Dîp.)	„	Ud., V. V., P. V., Th. I. u. II.
10. Abhidhammattha-Dîpanî (Abh. Dip.)	zum	I.
11. Jâtaka-Aṭṭhakathâ [J. C.]	„	J.
12. Saddhamma-PPajotikâ [Sad. Paj.]	„	N.
13. Saddhamma-PPakâsinî [Sad. Pak.]	„	Ps.
14. Visuddhajana-Vilâsinî [Vis.]	„	Ap
15. Madurattha-Vilâsinî [Mad.]	„	B.
16. Cariyâ-Piṭaka Aṭṭhakathâ [C. P. C.]	„	C. P.
17. Attha-Sâlinî (Asl.)	„	Dh. S.
18. Samoha-Vinodanî [Smv.]	„	V.
19. Pañca-PPakaraṇa Aṭṭhakathâ [Pp. C.]	„	K., P. P., Dh. K., Y., P.

Ausgaben: Zu Sum.: Rhys Davids, T. W. u. Carpenter, J. E., Sumaṅgala-Vilâsinî, p. I. (Pâli Text Society, London, 1886).

III.

Buddhistische Termini.

Die Zahlen in ( ) beziehen sich auf Seiten dieses Buches.

abhibhâyatanam, höherer Standpunkt: es giebt 8 abhibhâyatanâni (53).

abhidhammo (abhidharma), Neben-Gesetz oder Über-Gesetz, Beigabe zum Gesetz; Name f. eine Klasse buddhist. Texte (4, 6).

abhiññâ (abhijñâ) höheres Wissen; gewöhnl. 5 abhiññâs aufgeführt: 1. iddhividhâ, verschiedene magische Kräfte; 2. dibbasotam, das himmlische Ohr;

3. parassa cetopariyañâṇam, Kenntnis der Gedanken anderer; 4. pubbenivâsânussatiñâṇam, Kenntnis der früheren Existenzen (71); 5. dibbacakkhu, das himmlische Auge (153).

âdibrahmacariyam, niedere Moral, die Sittenvorschriften für die Weltmenschen (59).

akaraṇîyo, das, was nicht zu thun oder was verboten ist; akaraṇîyâni, die (5) großen Verbote (75).

akiñcano, einer, der nichts hat; Bezeichnung für den buddh. Mönch (76).

akusalamûlam, Wurzel der Sünde; es giebt 3 solcher Wurzeln oder Hauptsünden: lobho, Begierlichkeit, doso, Bosheit und moho, Täuschung (65).

amatam (amṛtam), das Nicht-Sterben, das Ewige; N. f. das Nirvâṇa (37, 57).

anâgâmi, einer, der nicht mehr zurückkehrt (58), dazu: anâgâmimaggo, der Weg u. anâgâmiphalam, die Frucht (oder der Genuß) eines solchen.

anâgâro, hauslos; N. f. den buddhist. Asceten.

anagâriyâ, das hauslose Leben der Asceten; daher die Ausdrucksweise: agârasmâ anagâriyam pabbajjati, er geht aus dem häuslichen in den hauslosen Stand (28, 80).

anakkhâtam, das Unausprechliche; ein Epitheton für Nirvâṇa (57).

anantam, das Endlose, d. i. Nirvâṇa (57).

anatta, Wesenslosigkeit (52).

aniccam (anityam), Unbeständigkeit (52).

anidassanam (anidarśanam), das Ungesehene, d. i. Nirvâṇa.

anîtikam, das Sichere, d. i. Nirvâṇa.

anivesano, heimatlos; N. f. den buddhist. Asceten.

antarâyikâ dhammâ, bez. im gemeinderechtlichen Sinn: Impedimenta (72).

antevâsiko, der Schüler (73).

anupâdiseso, einer, der keine upadhis mehr hat.

anusayo (anuśaya), Neigung, Anhänglichkeit (65).

appamâdo (apramâda), die Einkehr in sich selbst; der Ernst (62).

appamaññâ, ein unendliches Gefühl; es giebt 4 solcher u. Gefühle: mettâ, Freundlichkeit, karuṇâ, Mitleid, muditâ, Wohlwollen, upekhâ, Gleichmut (70).

arahâ (arhant), ehrwürdig; Name f. eine bestimmte Klasse von heilsbeflissenen Personen (61).

ariyo, der Edle; jener, der den Weg betreten hat, welcher zum Nirvâṇa führt (59).

ariyamaggo (ariyamârga), der edle Weg (33).

ariyasaccam (ariyasatyam), edle Wahrheit. Die 4 edlen Wahrheiten (cattâri ariyasaccâni) sind dukkham, samudayo, nirodho, maggo. (50).

arûpam, das Formlose, d. i. Nirvâṇa.

âsavo (âsrava), Verkehrtheit. Es giebt 4 âsavâ (61).

asekhâ dhammâ, Eigenschaften eines Vollendeten.

attavâdo, die Behauptung, daß das Selbst (attâ) real sei (56).

avijjâ (avidyâ), Unwissenheit (53).

bhagavâ, ehrwürdig. Epith. Buddhas.

bhavâbhavo, Wiedergeburt, wiederholtes Dasein.

bojjhaṅgo (bodhyaṅga), die Requisiten zur Erlangung der bodhi, deren 7 aufgeführt werden.

bodhi, die Erleuchtung, die dem Buddha eigentümliche Erkenntnis (49).

cakkhumâ, sehend; Epith. Buddhas: der Sehende (der mit dem wahren Geistesauge Begabte).

cetokhilo, Herzenshärte (61).
dasasîlam, die 10 Vorschriften (66).
dhammacakkhu, das Auge des Gesetzes (34, 50).
dhammo (dharma), das, was ein Ding zu dem macht, was es ist; das (buddhistische) Gesetz und seine Erfüllung, die Tugend (1, 50).
dhâtu, Element; die 6 Elemente (55).
diṭṭhi (dṛshṭi), Ansicht, Lehre, (vom buddhist. Standpunkt aus) falsche Lehre (12, 52).
doso (dosha), Mangel, Defect, Unrecht.
doso (dvesha), Bosheit, Zorn (36, 57).
dukkho (duḥkha), Leiden (34, 50).
ekodibhâvo, das Gerichtetsein des Geistes auf einen Punkt; Sammlung (70).
gahaṭṭho (gṛhastha), ein Hausbewohner; N. f. den buddhist. Laien.
iddhi (ṛddhi), Kraft, insbes. die magische Wunderkraft (18. 70).
jhânam (dhyâna), Betrachtung, Ekstase (45).
kammam (karman), Handlung, That (54).
kammavâcâ, N. f. die Resolutionen im buddhist. saṅgha (76).
kâmo, die sinnliche Lust (61, 63, 65).
karuṇâ, Mitleid.
kevalam, das Vollkommene; N. f. das Nirvâṇa (57).
khandho (skandha), Daseinsbestand; es werden 5 aufgeführt (51, 55).
khemam (kshemam), die Sicherheit, das Wohlsein; N. f. Nirvâṇa.
khînâsavo, einer, in welchem die âsavas ausgetilgt sind, d. i. ein arhat.
kileso (kleśa), Verdorbenheit, Sünde.
lobho, Begierlichkeit.
maggâmaggo (mârgâmârga), der rechte und der verkehrte Weg (10).
mahâbhinikkhamanam (mahâbhinishkramaṇa), die große Verzichtleistung; N. sowohl für die Incarnation Buddhas (27) als auch für seinen Eintritt in den Stand der Asceten.
mahâvîro, der große Held, Epith. Buddhas.
mahesi (maharshi) der große Seher; N. f. Buddha.
mâno, Hochmut (61).
mâro, Tod; N. f. den Versucher (63).
mettâ (maitra), Wohlwollen, Liebe (67).
moho, Täuschung (36).
mokkho (moksha), Erlösung; N. f. Nirvâṇa (57).
nâmarûpam, Name u. Form, Geist u. Körper (55).
nibbânam (nirvâṇa), das Auslöschen (54), dafür auch
nibbuti (nirvṛti).
nidânam, Urgrund; die 12 Nidânas (51).
nirodho, das Aufhören; N. f. Nirvâṇa (57).
nirupadhi, frei von upadhi (57).
nissayo, Zuflucht; die 4 nissayas (75); auch Name f. das Abhängigkeitsverhältnis des antevâsî zu seinem upajjhâya (73).
nîvaraṇam, Hindernis; die 5 nîvaraṇas (62).
pabbajjâ (pravrajyâ), der Austritt aus der Welt (73).
padhânam (pradhâna), Anstrengung, Geistesringen (29).
pañcasîlam, die 5 großen Verbote (65).
papañco (prapañca), Verzug, Aufenthalt, Täuschung (53)
pâram, das andere Ufer; N. f. Nirvâṇa.

parinibbânam, die Erreichung des Nirvâṇa (beim Tode).
paṭiccasamuppâdo, Verkettung der Ursachen und Wirkungen (51, 55).
pavâraṇâ, Einladung; eine bestimmte Feierlichkeit (79).
râgo, die Leidenschaftlichkeit (36).
ratanam, Juwel, die 3 Juwelen (tiratanam): Buddha, dhamma, saṅgha (89).
sakadâgâmî (sakṛdâgâmin), der Name für den auf der zweiten Stufe Stehenden (58).
saḷâyatanam (shaḍâyatana), die 6 Gebiete oder Sinnesorgane (55).
samâdhi, die Versenkung des Geistes in der Meditation (70).
sâmaṇero (śramaṇya), N. f. den buddhistischen Novizen (73).
samantacakkhu, der Allsehende, N. f. Buddha.
sambodhi, die vollkommene Erkenntnis oder Erleuchtung (28, 37).
sambuddho, der vollkommen Erleuchtete (30, 60).
saṃsâro, der Kreislauf des Werdens (50).
saṃyojanam, Band, Fessel; die 5 Fesseln (61).
saṅghakammam, der officielle Act (Beschluß) des Ordenskapitels (78).
saṅkhâro (saṃskâra), Bez. f. alles Existirende, sodann (plur.) f. das 2. nidâna = die Gestaltungen; das, was das Existirende zu dem macht, was es ist (54), daher oft gleichbedeutend mit Begierde.
santi (śânti), Ruhe; N. f. das Nirvâṇa.
savaka (śrâvaka), ein Hörer; N. f. Mönche wie Verehrer (84).
sikkhâpadam, Sittenvorschrift (60).
sîlam, Rechtschaffenheit, auch Gebot derselben (16).
sotâpanno (srotâpanna), einer, der in den Strom gekommen ist; N. f. den auf der ersten Stufe Stehenden (58).
sugato, einer, der gut gegangen ist, glücklich, selig; N. f. Gotama Buddha.
taṇhâ (tṛshṇâ), Durst, Lust (34, 50, 56).
tathâgato, so gekommen; N. f. Buddha (33).
titthiyo (tirthya), die Anhänger einer von der buddhistischen abweichenden, unorthodoxen Lehre (74).
upâdânam, eigtl. Brennstoff; Anhänglichkeit, Haften am Dasein (56).
upadhi, die Daseinsbedingung, Substrat, Anhänglichkeit (57).
upâsaka, der Verehrer (83 f.)
upasampadâ, das Hingelangen; die Aufnahme in den Orden (74 f.)
uposatho (upavasatha), die monatliche Beichtfeier (78).
vimokho (vimoksha) Erlösung; Name für das Nirvâṇa.
vinayo, Zucht, Ordnung, die Ordensdisciplin (1, 82, 87 f.)
viññâṇa (vijñâna), das Bewußtsein (52, 55, 60).
yogakkhemo (yogakshema), Sicherheit; N. f. das Nirvâṇa (29, 57).

IV.

Litteratur-Übersicht.

(Die Textausgaben s. Anhang II: wegen Abkürzungen s. S. 143)

Ahles. Buddhismus und Christentum: Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissensch. 1887, I, 1 ff.
Alwis, J. Buddhism, its Origin, History and Doctrines, its Scriptures and their Language the Pâli. J. P. T. S. 1883, 1 ff.
Arnold, E. Die Leuchte Asiens oder die große Entsagung, nach der 24. Aufl. übertr. v. A. Pfungst. Leipzig 1886.
Barth, A. The Religions of India. London 1882 (1889).

— Bulletin des Religions de l'Inde II. partie. (Buddhisme, Jainisme, Hindouisme). Revue de l'Histoire des Religions, XIX, 1889, 259 ff.

Bendall, Cecil. Notes and Queries on Passages in the Mahâvagga: J. P. T. S. 1883, 77 ff.

Bühler, G. Über die indische Secte der Jainas: Almanach der k. Akademie der Wissensch. 37. Jahrg. Wien 1887, 227 ff.

— On the authenticity of the Jaina Tradition: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. I, 3, 165 ff.

— Further proofs of the authenticity of the Jaina Tradition: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. II, 2, 141 ff.

— Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften: ZDMG. 37, (1883) 87 ff.; 253 ff.; 422 ff.; 572 ff.; 39, (1885) 489 ff.; 40, (1886) 127 ff.; 41, (1887) 1 ff.

— The Aśoka Inscriptions at Dhauli and Jaugada: Arch. Survey of Southern India vol. I, (1887) 114 ff.

— Twelfth Edict of Aśoka from Shâbhâzgarhi: Epigraphia Indica, part I, Oktober 1888.

— Die Shâbhâzgarhi-Version der Felsenedicte Aśokas: ZDMG. 43, (1889) 128 ff.

Burgess, J. Archaeological Survey of Southern India. Vol. I: The Buddhist Stûpas of Amaravati and Jaggayyapeta. With translations of the Aśoka Inscriptions at Jaugada and Dhauli by Georg Bühler. London 1887.

— Archaeological Discoveries in India: Academy 1887, I, 402.

Carpenter, J. E. The Obligations of the New Testament to Buddhism: The Nineteenth Century, vol. 8, (1880) 971 ff.

Childers, R. C. A Dictionary of the Pâli Language. London 1875.

Colombo, R. St. Buddhism: The Nineteenth Century, vol. 24, (1888) 119 ff.

Cunningham, A. The Ancient Geography of India, vol. I: The Buddhist Period, including the Campaigns of Alexander, and the Travels of Hwen-Thsang. London 1871.

Dhammapada, das. Aus der englischen Übersetzung von Professor F. Max Müller in Oxford, metrisch ins Deutsche übertragen. Mit Erläuterungen. Leipzig 1885.

Feer, L. Études bouddhiques. Le sûtra d'Upâli (Upâli-suttam), traduit du pâli avec des extraits du commentaire: Journal asiat. VIII. ser. t. IX, 309 ff., t. XI, 113 ff.

Foulkes, Th. The Dakkhan in the time of Gautama Buddha: Indian Antiquary, vol. XVI, (1887) 1 ff., 49 ff.

Grimblot, M. P. Sept Suttas Pâlis tirés du Digha-Nikâya. Traductions diverses anglaises et françaises. Paris 1876.

Haberlandt, M. Der Altindsche Geist. In Aufsätzen u. Skizzen. Leipzig 1887.

Hardy, E. Die Beicht bei den Buddhisten. (Nach Ceylones. Quellen.) Katholik (1886). I, 207 ff., 268 ff., 397 ff.

— Sp. R. A Manual of Buddhism in its modern Developement. London 1860.

— Eastern Monachism. London 1860.

— The Legends and Theories of the Buddhism. London 1866.

Jacobi, H. Über Kâlâśoka-Udâyin: ZDMG. 35, (1881) 667 ff.

— The Âyâraṃga Sutta of the Śvetâmbara Jains. p. I. Text. London 1882.

— Jaina Sûtras, transl. from Prâkrit. p. I. The Âcârâṅga Sûtra, The Kalpa Sûtra (SBE vol. XII). Oxford 1884.

Kelogg, J. H. The Light of Asia and the Light of the World, a comparison of the Legend, the Doctrine and the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine, and the Ethics of Christ. London 1885.

Kern-Jacobi. Der Buddhismus u. seine Geschichte in Indien. 2 Bde. Leipzig 1882—84.

Köppen, C. F. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin 1857.

Kuenen, A. National Religions and Universal Religions (Hibbert Lectures). London 1882.

Lacaze. Le buddhisme et le christianisme: Revue scientif. 29, (1887) 272 ff.

Lassen, Chr. Indische Altertumskunde. Bd. 2. Gesch. von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Leipzig 1874.

Le Bon, H. Les Civilisations de l'Inde. Paris 1887.

Lefmann, S. Geschichte des alten Indiens. (Allg. Gesch. in Einzeldarst. herausgeg. von Wilh. Oncken, Abt. 15, 42, 76, 96, 144, 171, 175). Berlin 1880—90.

Legge, J. A record of buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fâ-hien of his Travels, in India and China A. D. 399—414 in search of Discipline. Translation. London 1885.

Lillie, A. Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene. London 1885.

Monier-Williams, Monier, Buddhism in its Connection with Brahmanism and Hinduism. and its Contrast with Christianity. London 1889.

Morris, R. Notes and Queries: J. P. T. S. 1884, 69 ff.; 1885, 29 ff.; 1886, 94 ff.; 1887, 99 ff.

Müller, E. A Glossary of Pâli Proper Names: J. P. T. S. 1888, 1 ff.

— F. M. Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India (Hibbert Lectures). London 1878. Dasselbe deutsch unter dem Titel: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. Straßburg 1880.

— The Dhammapada, translated from the Pâli (SBE vol. X, part. I). Oxford 1881.

— Selected Essays on Language, Mythology and Religion. 2 vols. (vol. II). London 1881.

— India, what can it teach us. London 1883.

Olcott, H. Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens. Geprüft und zum Gebrauch für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada u. Galle (Ceylon). Mit den Anmerk. der amerikan. Ausgabe von E. Coues. Erste deutsche Ausgabe. Berlin 1887.

Oldenberg, H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1881.

— Über den Lalita Vistara: Verhandl. des fünften Internat. Orient.-Congr. II. Th. 2 H., 107 ff. Berlin 1882.

Pesch, Chr. Gott, Seele u. Seligkeit nach buddhistischer Anschauung: Stimmen aus Maria-Laach 1887, I. 17 ff.

— Die buddhistische Moral: Stimmen aus Maria-Laach 1887, II. 17—23.

— Die sittigenden Erfolge des Buddhismus: Stimmen aus Maria-Laach 1887, II. 118—132.

Pfungst, A. Das Sutta Nipâta. Eine Sammlung von Gesprächen, welche zu den kanonischen Büchern der Buddhisten gehört. Aus der englischen Übersetzung (SBE vol X) ins Deutsche übertragen. 1. Lieferung Straßburg 1889.

Reynolds, Buddhism, a comparison and a contrast betwen B. and Christianity. (London Rel. Tract Soc.)

Rhys Davids, T. W. Buddhism, being a sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha. London 1880.

— Buddhist Birth Stories, or Jâtaka Tales. The oldest Collection of Folk-Lore exstant, being the Jâtakatthavaṇṇâ, Translation. vol. I. London 1880.

— Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some Points in the History of Indian Buddhism (Hibbert Lectures). London 1881.

— Spellicans: J. P. T. S. 1887, 170.

Rhys Davids and Oldenberg. Vinaya Texts, Transl. from the Pâli (SBE voll. XIII, XVII, XX). Oxford 1881, 1882, 1885.

Schiefner, A. Taranathas Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem Tibetischen übers. Petersburg 1869.

Schröder, L. v., Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig 1887.

Senart, E. Les Inscriptions de Piyadasi. 2 vol. Paris 1881—86.

— Un roi de l'Inde au III. siècle avant notre ère. Aṣoka et le Buddhisme: Revue des deux Mondes 1889 I, 67 ff.

Seydel, R. Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig 1880.

— Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Leipzig 1884.

Subhadra Bickshu. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Braunschweig 1888.

Thiessen, J. H. Die Legende von Kisâ Gotamî. Kiel 1880.

Trenckner, V. Milinda Pañho being dialogues between King Milinda and the buddhist Sage Nagasena. London 1880.

Turnour, G. The Mahawanso in Roman characters, with the translation subjoined, and an introductory essay on Pâli Buddhistical literature. In two volumes. Vol. I containing the first thirty eight chapters. Ceylon 1837 (allein erschienen).

Weber, A. Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte. Berlin 1876(78).

— Das Dhammapadam; die älteste buddhistische Sittenlehre, übers. ZDMG. 14, (1860) 29 ff.

Wells. Christ and other heroes of Heathendom. (London Rel. Tract Soc.)

Namenregister.

Abhaya 117, 154.
Acîravatî 11.
Addhariya-(Adhvaryu-) Brahmanen 10.
Aegypten 113.
Afghanistan 104.
Agni 20.
Ajanta 141.
Ajâtasattu (Ajâtaṣatru) 8, 39, 47.
Âjîvakas 10, 32.
Akbar 109.
Aḷâra Kâlâma 29, 32, 41.
Alasandâ 112.
Alexander d. Gr. 25, 102.
Alexander II. von Epirus 103, 114.
Alexandria 112 f., 138.
Alikyashudala 103, 114.
Allahabad 104.
Alakappa 47.
Ambalaṭṭikâ 40.
Ambapâli 40, 118, 145.
Aṃtekina 114.
Aṃtiyoga 114.
Annam 3.
Ânanda 14, 39 f., 41 ff., 81, 87.
Anâthapiṇḍika 39, 84.
Andree 158.
Anupiyâ 149.
Anurâdhapura 7, 145.
Anuruddha(Aniruddha)39.
Âññâta Koṇḍañña (Âjñâta Kauṇḍinya) 116.
Aṇojjâ 91.

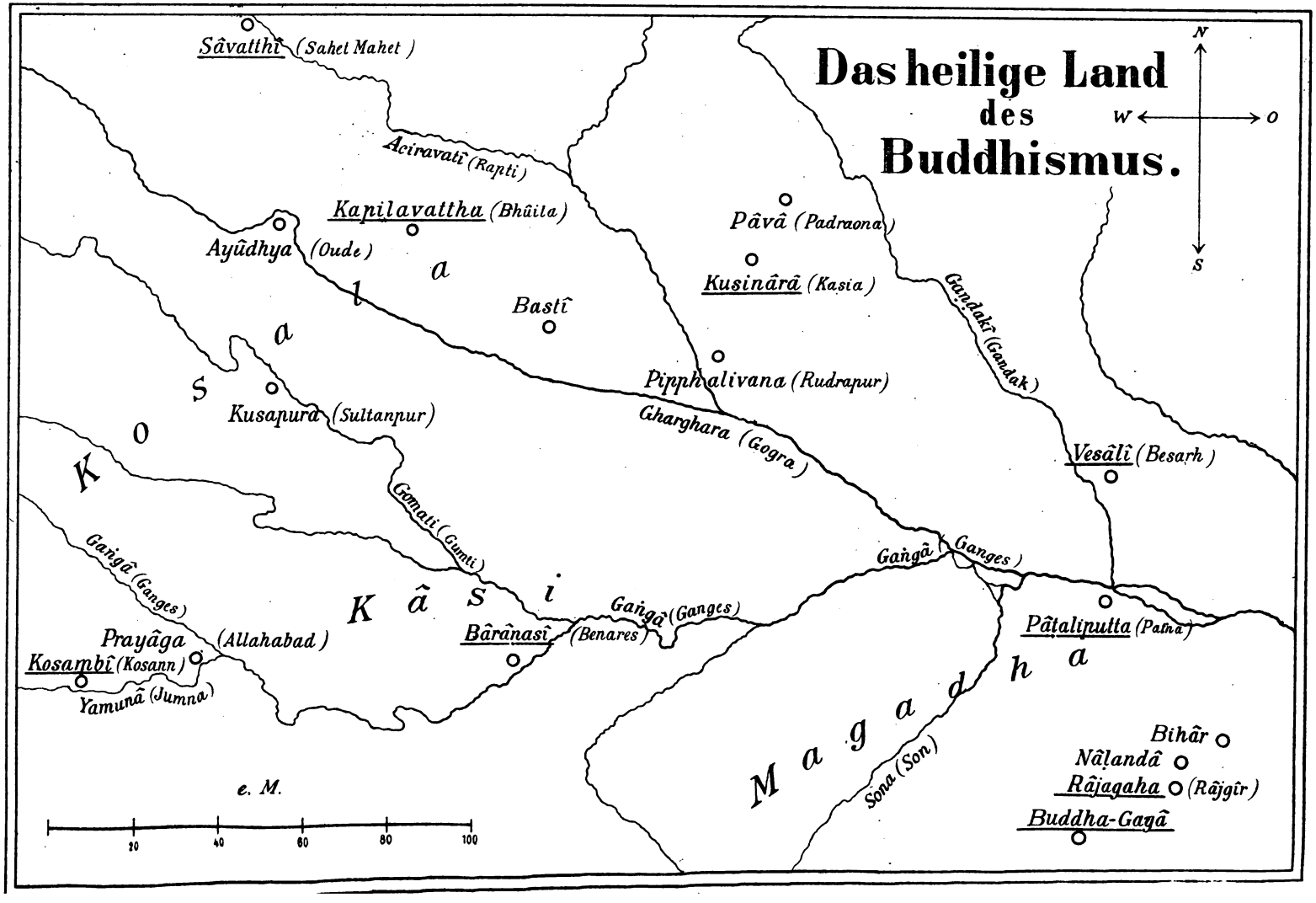
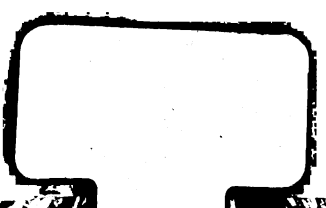
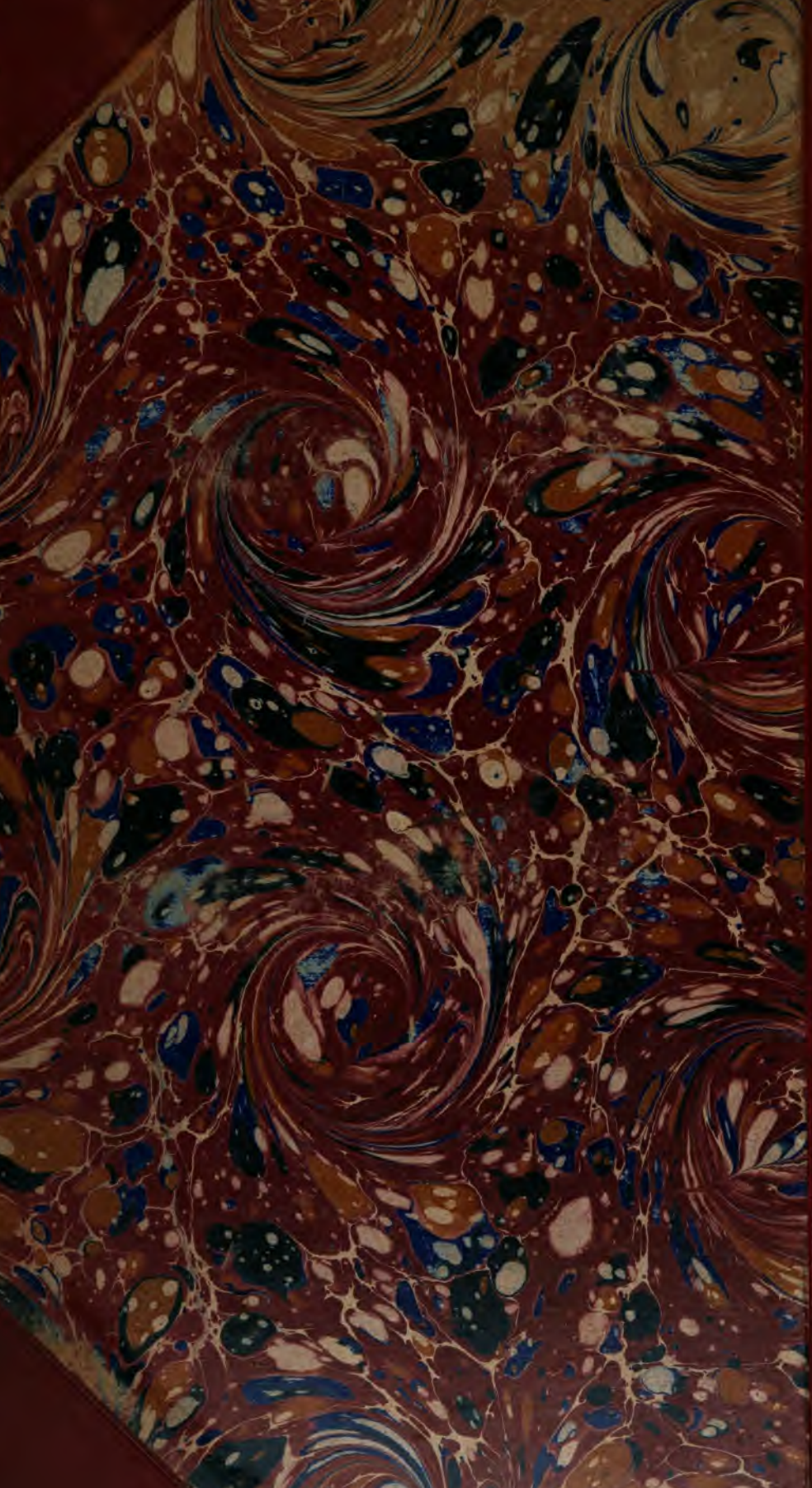
Antigonas Gonatas 114.
Antiochus II. von Syrien 105*), 114.
Asita 27, 120 f., 122.
Aśoka 7, 84, 104 ff., 114 f., 138 f., 141 f., 155 f.
Assaji (Aśvajit) 32, 37.
Athen 113.
Augustus 113.
Avanti 8.
Bactrien 103 f.
Bairât 104, 150.
Bargosa 113.
Beluva 40.
Benares 8, 26, 32 f., 67 f., 80, 143, 146.
Bengalen 92.
Berghaus 158.
Bhabra 109, 150.
Bhaddiya (râjâ) 26.
Bhaddiya (Bhadrika) 32.
Bhallika 31, 83.
Bharhut 5, 27,
Bibbhisâra (s. d. f.) 92.
Bimbisâra 8, 29, 39, 77.
Bindusâra 104.
Blunt 159.
Brahma-cariya-Brahmanen 10.
Brahmadatta 67 f.
Brahmâ Sahampati 17, 19, 31, 45.
Buddha-Gayâ 80.
Buddhaghosa (Buddhaghosha) 6 f.; 8, 45, 145, 147 f.
Bühler 47, 89 f., 98 f., 101, 104, 154.
Burnouf, Emile 144.
Bulis 47.
Burgess 104.
Burma 2, 143.
Cellanâ 92, 150.
Celsus 116.
Cetaka 91 f., 150.
Ceylon 2, 79, 107, 143.
Chandoka-(Châṇḍogya-) Brahmanen 10.
Clemens v. Alexandrien 107, 113.
Constantin d. Gr. 107.
Cunda 41 f.
Cunningham 33, 47, 104.
Dakkhiṇâgiri 11.
Delhi 104.
Devadatta 39 f.
Dhammapâla 144 f.
Dhammika 84.
Digambaras 101.
Dîghâvu 67 f.
Dighîti 67 f.
Dio Chrysostomus 113.
Dona (Droṇa) 47.
Essener 115.
Eukratides 104.
Fa-hian 138.
Gayâ 29, 32.
Gayâ-Kassapa 36.
Gayâsîsa (Gayâśirsha) 36 f., 40.
Girnar 101, 104.
Gośâla Makkhaliputra 92.
Gough 147.
Happer 159.
Himalaya 26, 103.
Hulzsch 5.
Hunter 156 f.
Inda (Indra) 18 f.
Isipatana 32, 34.
Jacobi 89 ff.
Jamâli 92.
Jambhiyagâma 94.
Japan 3.
Jaṭilas 10, 38, 74.
Jaugada 104.
Java 3.
Jetavana 84, 107, 146.
Jîvaka 117.
Jumna 102, 104.
Kabul 104.
Kajaṅgala 145.
Kâkaṇḍkaa 88.
Kakutthâ 42
Kaliṅga 102, 105.
Kambodja 3.
Kapila 24.
Kapilavatthu 26, 28, 80, 93.
Kâsava (Kâśyapa) 91.
Kâsi 8, 32, 94.
Kern 48, 104.
Khâlsî 104.
Khaṇḍgiri 102.
Khâravela 102.
Kisâ Gotamî 124 f.
Köppen 14.
Koliyas 47.
Koṇḍañña 32.
Kosala 8, 26, 39, 67, 92, 94.
Kosambî 7.
Koṭigâma 40, 146.
Kuṇḍagrâma 91.
Kuṃdapura 91.
Kuṇḍapura 91.
Kûnika 92.
Kusâvati 43.
Kusinâra 41 ff., 46 f., 80.
Lâḍha 92.
Lauriya 104.
Lecchakis 92.
Licchavis 8, 40, 47, 92.
Maddî 89.
Magadha 6, 8, 29, 38, 77, 91 ff., 103, 108.
Magas von Cyrene 114.
Mahâ-Kassapa (M.-Kâśyapa) 39 f., 46, 87.
Mahânâma 7, 32.
Mahâpajâpatî Gotamî 28.
Mahâsâlâ 145.
Mahâsena 7.
Mahavira 91 ff., 93 f., 100.
Mahinda 7, 107.
Malabar 111.
Mallakis 92, 94.
Mallas 43, 46.
Manasâkaṭa 11, 147.

*) Bei der Unsicherheit, welcher Antiochus unter dem Amtiyoga des XIII. Felsenedictes des Königs Aśoka zu verstehen sei, hatte ich mich anfangs (S. 105) für den ersten dieses Namens entschieden, kam aber nachträglich zur Überzeugung, daß, wenn überhaupt an einen der Herrscher über Syrien gedacht werden dürfe, nur Antiochus II. gemeint sein könne, und bitte daher S. 105 nach S. 114 zu berichtigen.

Mâra 18, 23, 29 f., 35, 41, 56, 62 f., 65, 71.
Mathura 89, 102.
Max Müller 47.
Mâyâ 26.
Megasthenes 9, 103.
Menander 104, 155.
Moggallâna (Maudgalyâyana) 30, 37, 117, 126.
Monier Williams 100, 154, 159.
Moriyas 47.
Morris 149.
Muttra 104.
Nadî-Kassapa 36.
Nagasena 104.
Nalagiri 40.
Nâlanda 40, 144.
Naṃdivadhana 91.
Namuci 29.
Nanda 26.
Nâtika 40.
Nepal 2 f.
Nerañjarâ 29.
Niganṭha Nâtaputta 10, 69, 89, 90, 98, 146.
Okkâka 26.
Olcott 143 f.
Oldenberg 48, 144, 148.
Orissa 102.
Pajjota 8.
Palästina 111, 113 ff.
Paṇḍava 29.
Pâpâ 94.
Pâsâva (Prsâva) 91.
Pasenadi 8, 39.
Patala 114.
Pâṭaliputta (Paṭaliputra) 8, 103, 107, 126.
Pâvâ 41, 46 f., 92.
Pegu 2.
Perser 114.
Pipphalivana 47.
Piyadarsin 104 ff., 108.
Plinius 114.
Porphyr 116.
Prinsep 104.
Ptolemaeus 114.
Pukkusa 41.
Purâṇa 87.
Râḍha 92.
Râhula 28.
Râjagaha 7, 29, 37 f., 40, 87 f., 92, 149.
Râmagâma 47.
Renan 134.
Rhys Davids 25, 48, 144, 147, 154, 158.
Roja 14.
Rûpnâth 104.
Sahasrâm 104.
Sakyas 18, 26 f, 74, 149.
Salalavati 145.
Saṅgâmaji 132.
Sañjaya 37.
Sâriputta 30, 37, 126.
Sâvatthî 7, 38 ff., 84, 92.
Seleucus Nicator 103.
Senânînigâma 35.
Senart 104, 108.
Setakaṇṇika 145.
Seydel 110 ff., 114, 116.
Shâhbâzgarhi 104.
Siam 2.
Sîha 69, 91, 99.
Sivi 8, 146.
Sreṇika 92.
Strabo 114.
Subhadda (Subhadra) 43 f., 87.
Suddhodana 26, 28.
Sumatra 3.
Sunîdha 8.
Śvetâmbaras 101 ff.
Syrer 114.
Tapussa 31, 83.
Thomas, Apostel 156.
Thûna 145.
Tibet 3.
Tittiriya- (Taittiriya-) Brahmanen 10.
Tosali 106.
Trisalâ 91, 150.
Uddaka Râmaputta 29, 32.
Ujjeṇî 8.
Ujjupâliyâ 94.
Upaka 32.
Upâli 39, 87, 144.
Upâvaṇa 42.
Uppavattana 42.
Uruvelâ (Uruvilvâ) 29, 35 f.
Usîradhaja 145.
Vaḍḍhamâna (Vardhamâna) 91, 102.
Vajjî 8, 88.
Valabhi 90.
Vaṅka 69.
Vassakâra 8.
Vaṭṭagâmini 5, 7.
Veluvana 35 f.
Vesâlî (Vaiśâlî) 7 f, 40 f., 47, 88, 126.
Vessantara 69.
Vethadîpaka 47.
Visâkhâ 39.
Vissaṅka Malla 47.
Weber A. 144.
Westergaard 48.
Yamunâ 102, 104.
Yasa 34 f, 146.
Yasa, S. des Kâkaṇḍaka 88.
Yasoyâ (Yasodâ) 91.
Zarmanochegas 113. 156 f.

Druckfehler.

S. 29, Z. 7 v. o. und S. 32 Z. 13 v. o. l. Âḷâra st. Alâra.
„ „ Z. 18 v. u. l. Geistesringen st. Geisterringen.
S. 34, Z. 1 v. o. l. pañcupâdânakhandhâ st. pañcupâdânakkhandhâ.
S. 52, Z. 14 v. o. l. Sabbâsava st. Sabbhâsava.
S. 58, Z. 20 v. u. l. Lust und st. Lust in
S. 59, Z. 6 v. u. l. erwirbt st. erwirkt.
S. 66, Z. 3 v. o. l. dritte st. vierte
S. 140, Z. 16 v. o. l. seine st. ihre.
„ „ Z. 13 v. u. l. ihren st. ihrer.


Das heilige Land
des
Buddhismus.
N
W
O
S
Sâvatthî (Sahet Mahet)
Aciravatî (Rapti)
Kapilavattha (Bhûila)
Ayûdhya (Oude)
Kosala
Bastî
Pâvâ (Padraona)
Kusinârâ (Kasia)
Gaṇḍakî (Gandak)
Pipphalivana (Rudrapur)
Kusapura (Sultanpur)
Gharghara (Gogra)
Vesâlî (Besarh)
Gomatî (Gumti)
Gaṅgâ (Ganges)
Kâsi
Gaṅgâ (Ganges)
Prayâga (Allahabad)
Kosambî (Kosann)
Yamunâ (Jumna)
Bârânasî (Benares)
Gaṅgâ (Ganges)
Pâṭaliputta (Patna)
Magadha
Bihâr
Nâḷandâ
Râjagaha (Râjgîr)
Buddha-Gayâ
Sona (Son)
e. M.
20
40
60
80
100